

74

[illegible]

Call No. _____

Acc. No. _____

Date _____

CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

3216

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR

—•—

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

نخستین کتاب از مجموعه خود آموزها - رشته فلسفه : حکمت مشاء

مقاصد الفلاسفه

از

حجت الاسلام ابو حامد امام محمد غزالی

مترجم:

دکتر محمد خزائلی

دیماه ۱۳۳۸ ه. ش.

مرکز فروش:

سازمان چاپ و انتشارات امیر کبیر - تهران

حق طبع محفوظ و مخصوص مترجم است

چاپخانه موسوی

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه مترجم

این ناچیز همواره در مقام آنست که در راه تأمین سعادت هم‌میهنان خود خدماتی انجام دهد و بر اثر مطالعاتی که راجع باین هدف کردم چنین تشخیص دادم که فکر ورزیده و همت والا و مجاهدات معقول و اقناع حس حقیقت جوئی و وحدت طلبی ارکان چهارگانه سعادتند چه اگر افراد و جوامع، فکری توانا داشته باشند در حل هیچ مشکلی فرو نخواهند ماند و اگر از علو نظر و وسعه صدر بهره‌مند باشند بنیان زندگانی فردی و اجتماعی را بر عشق و فداکاری استوار خواهند ساخت و بصفای یکرنگی و تعاون و همکاری خواهند پرداخت و بجای آنکه جاهلانه غرور و نخوت در دماغ پرورند در افق پهناور جهان دانش با نظر اعجاب خواهند نگرست و آنگاه با عظمت و بزرگواری راه فروتنی خواهند سپرد و هرگاه حقیقت زندگی را در مجاهده و کوشش جستجو کنند و بفعالیت و کوشش‌های خود با رهبری عقل دور بین نظام بخشند بیگمان دامن توفیق و پیروزی را آسان بدست خواهند آورد. از اینها که بگذریم آدمی باید خواه ناخواه بندای فطرت خویش جواب گوید و بمنظور جوابگوئی باین ندا باید در جستجوی آن برآید که در پس پرده رنگارنگ ظواهر چه چیزی نهفته است؟ و آن ناموس کلی که بر همه ظواهر جهان حکم فرماست کدام است؟

بدون شك آنگاه که نهال فطرت انسانی از زلال حقیقت و وحدت سیراب گردد از آن سه شاخه برومند پندار پاک و گفتار نغز و رفتار نیک خواهند درست که هر کدام مظهري

از مظاهر حقیقت خواهی و وحدت طلبی خواهد بود و ثمره قطعی الحصول این شاخه ها آسایش دل و آرامش وجدان است. برای بدست آوردن چهار رکن سعادت همکاری سه عامل لازم مینماید: یکی دین، تاهدف و خط مشی زندگانی را با نظامی که عقل و دل بر آن همداستان باشند اداره کند. دیگر حکمت که خرد را نیروبخشد و همت را والاوسینه را منشرح سازد و وحدت دستگاه هستی را بما بشناساند. سوم ادبیات که پروراندۀ عواطف و احساسات عالیۀ آدمی است.

بر مبنای این اندیشه ها که خود بآن معتقد بودم خواستم بقدر بضاعت خویش در هر يك از این راهها گامی چند بردارم. در قسمت فلسفه چون اذهان بامنطق ارسطو و حکمت مشاء بیشتر آشناست بهتر دیدم که این رشته از حکمت را بر رشته های دیگر مقدم دارم و کتاب مقاصد الفلاسفه تألیف حجت الاسلام^۱ ابو حامد امام محمد غزالی برای ایفای این مقصود، مناسب بنظر رسید مخصوصاً چون خود فلسفه را با خواندن این کتاب آغاز کرده و همواره مجذوب فصاحت و روانی و سادگی عبارات آن بودم و از همان اوان آرزو داشتم که روزی ترجمۀ این کتاب در دسترس همه تشنگان حقیقت قرار گیرد تا آنکه در سال حاضر فراغی دست داد و بفضل الهی توفیق ترجمۀ آن بنده را حاصل گردید و اینک ثمره آن آرزو و این توفیق از نظر نقاد مردمی و الاهمت میگذرد (آفرین بر نظریك خطاپوشان باد).

کتاب مقاصد الفلاسفه خود ترجمۀ دانشنامه علائی است لکن غزالی گاهگاه ترتیب مطالب را پیش و پس کرده تا فهم آنها آسانتر گردد و جابجا، با جمال و تفصیل دست زده تا مقاصد فیلسوفان روشنتر بیان شود. مترجم نیز با ستادبزرگوار اقتدا جسته و در ترجمه، همان روش را بکار داشته و ضمناً کتاب مقاصد الفلاسفه را با متن دانشنامه علائی مطابقت داده است.

۱- چون در شیوه خط معمول امروز، نصرت الله و نعمت الله و آیت الله و نظائر آن با «تاء» کشیده نوشته میشود از این روحجت الاسلام نیز با «تاء» کشیده نوشته شد، چه این کلمات هر چند ترکیب عربی دارند فارسی گونه شده اند و البته در جمله های عربی باید با «تاء» مربوط بقلم آیند

معتقدم که مطالعه آراء فلاسفه تنها بمنظور تحصیل فکر ورزیده و روشن شدن ضمیر سودمند است و اگر عقاید فیلسوفان مایه جمود فکر و سکون ضمیر گردد غایت خود را از دست میدهد. از اینجهت در برخی از موارد در حاشیه بآراء غزالی که مخالف با نظر فیلسوفان بوده اشارتی رفته است و گاهی هم بنظرات علمی امروز که با نظر حکمای مشاء مغایر است تذکری داده شده تا از طرفی خوانندگان بمقاصد و آراء مشائیان یکسره تسلیم نشوند و هم بارزش کار کسانی که پیش از حصول امکان تجربه و آزمایش در باره نظم دستگاه آفرینش نظر هائی دقیق داده اند واقف گردند. امید آنکه در پیشگاه جهان دانش این ارمغان مقبول افتد و بدنبال آن توفیق رفیق آید تا اجزاء دیگر خود آموز فلسفه که هر کدام ترجمه ساده ترین متون در رشته های حکمت خواهد بود بخوانند گان تقدیم شود.

در خاتمه باید از آقای دکتر حسن محقق که نسخه کتاب مقاصد الفلاسفه را در اختیار این بنده گذاشتند سپاسگزاری کنم و توفیقات آن هم هدف گرانمایه را از خداوند یکتا مسئلت دارم و بالله التوفیق وهو حسبی ونعم الوکیل.

تهران - دیماه ۱۳۳۸

دکتر محمد خزائلی

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس^۱ و ستایش خداوندی را سزد که ما را از ظلمت گمراهی و ضلال رهانید
و از مواضع لغزش جهالت با خبر و آگاه ساخت .
درود بی پایان ، شایسته مقام بهترین آفریدگان خدا محمد مصطفی است که
حضرت ذوالجلالش بقبول و اقبال مخصوص داشت .
سلام بر خاندان محمدی باد که بهترین و گزیده ترین خاندان شرف و
کمالند .

ابو حامد حجة الاسلام امام محمد غزالی ، پس از حمد خدای و درود بر
پیغمبر و اهل بیت ، در مقدمه مقاصد الفلاسفه کسی را که کتاب بنام وی نوشته شده است
مخاطب میسازد و چنین میگوید :
از من خواستی که سخنی شافی در باب نمودار ساختن اشتباهات و خطاهای
فلاسفه بیان کنم . چون اطلاع یافتن بر مذاهب فاسده ، پیش از احاطه بر مدارک آن
ناممکن و محال مینمود و بتیراندازی در تاریکی مانده بود ، بهتر آن دیدم نخست آراء
و معتقدات فلاسفه را بشناسی تا بر تناقض عقاید ایشان بهتر واقف گردی از اینرو بر آن
شدم که سخنی بر سبیل ایجاز در بیان عقاید فلاسفه ایراد کنم و تنها مقصود من ، تفهیم
نظرات آنهاست . بهمین جهت بی آنکه تشخیص داده شود کدامیک از سخنان ایشان بر
حق و صواب و کدامیک مخالف با حق و ناصواب است ، معتقدات و ادله آنان در قلم
آمده و حشو و زوائد حذف گردیده است . بعبارت دیگر مقصود از کتاب ، تنها بیان

۱ - خطبه مقاصد الفلاسفه با اندکی تصرف و اضافه ترجمه شد ولی برخلاف

مؤلف در خطبه سجع رعایت نگردید .

مقاصد فیلسوفان می باشد و بهمین لحاظ نام کتاب، «مقاصد الفلاسفه» انتخاب گردیده و هرچه خارج از مقصدهای آنان بوده در قلم نیامده است.

در نظر فلاسفه، علوم به چهار رشته منقسم می گردد: ۱- ریاضیات ۲- منطقیات ۳- الهیات ۴- طبیعیات.

علوم ریاضی شامل حساب و هندسه است. در هندسه و حساب مطالبی که مخالف با عقل و قابل انکار باشد وجود ندارد و لذا در مباحث ریاضی، تهافتی نیست و غرض ما بآن تعلق نمی گیرد.

مباحث منطق نیز چون ناظر با صلاح و تهذیب طرق استدلال است، فلاسفه با اهل حق^۱ در استفاده از آن مشترکند و فقط در الفاظ و اصطلاحات باهم اختلاف دارند و در معانی و مقاصد منطق، میان اهل حق و اهل فلسفه اختلافی نیست از این رو اکثر آراء فلاسفه در این باب موافق با صواب است و خطا در آن بندرت اتفاق می افتد.

راجع بمباحث الهی، معتقدات فلاسفه غالباً خطاست و قول صواب از طرف ایشان بندرت اظهار شده است. در مباحث طبیعی، خطا و صواب و حق و ناحق بقسمی باهم آمیخته است که درباره آن بغالب و مغلوب نمیتوان حکم کرد. باری موارد تهافت و اشتباه فلاسفه باید یکایک در کتابی جداگانه بیان گردد. اینک برسیل اجمال بی آنکه رد عقاید فاسده را متعرض باشیم، در مقام بیان مقاصد فلاسفه بر می آئیم و پس از فراغ از این مهم، موارد لغزش و اشتباه فیلسوفان را در کتاب دیگری که بنام «تهافت الفلاسفه» نامیده خواهد شد، بخواست خدا شرح می دهیم. کتاب حاضر مشتمل بر سه بخش «منطق، الهی و طبیعی» خواهد بود و اکنون بمنطق شروع میکنیم:

۱- از اهل حق غزالی متکلمین را اراده کرده است.

بخش اول

منطق

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

**CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR**

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

مقدمه

در آغاز کار مناسب است که از اقسام علم (تصور و تصدیق) و تعریف و فایده منطق و ترتیب ابواب آن گفتگو کنیم:

۱- تصور و تصدیق

علوم هر چند دارای شعب گوناگونست، بدو قسم منحصر میباشد: تصور و تصدیق.

تصور^۱ که در دانشنامه علائی « اندر رسیدن » خوانده شده علمی است که با الفاظ مفرده قابل تفهیم باشد مانند علم بجسم و انسان و روح و فرشته و جن و مانند اینها. بعبارت دیگر، تصور آنست که برای بیان آن بهادای جمله‌ای محتاج نباشیم.

تصدیق که در دانشنامه « گرویدن » نامیده شده علمی است که تنها بوسیله جمله قابل بیان باشد مانند علم باینکه « جهان حادث است ». هر تصدیق بالضروره، به دو تصور نیاز دارد چنانکه در مثال مذکور تا کسی معنی عالم و معنی حادث را جداگانه ادراک نکند نمیتواند بحدوث عالم حکم کند. فی المثل اگر لفظ حادث را به مادت (مهمل حادث) تبدیل کنیم مادت بودن عالم قابل تصدیق نیست و هم چنین هر گاه لفظ عالم بمهملش تبدیل شود باز تصدیقی حاصل نمی آید زیرا تا چیزی شناخته نشود قابل

۱- در مقاصد الفلاسفه از تصور، چنین تعریف شده: ادراك الذوات التي يدل عليها بالعبارات المفردة على سبيل التفهيم والتحقيق. (تصور، ادراك ذواتی است که در مقام تفهیم و تحقیق با عبارات مفرده بآن پی برند). در این کتاب از تصدیق تعریف نشده و با آوردن مثال اکتفا گردیده است.

تصدیق و تکذیب نمیباشد .

هر يك از تصور و تصدیق بدو قسم منقسم میگردد:

قسم اول، تصور و تصدیقی که باندیشه و طلب نیازمند نباشد .

قسم دوم، تصور و تصدیقی که باندیشه و طلب محتاج است .

تصوری که بدون طلب و تأمل حاصل شود: مانند تصور وجود و شیئی. تصویری که

باندیشه و طلب محتاج باشد همچون تصور ملك و جن و روح .

تصدیقی که باندیشه نیازمند نباشد، مثل تصدیق باینکه دو، بیشتر از يك است

و تصدیق باینکه «دو چیز مساوی باشی» ثالث، خودشان باهم برابرند» .

محسوسات و مقبولات و معدودی از امور دیگر که روان آدمی بدون طلب آنها

را درمییابد جزء اینگونه تصدیقاتند و امور مربوط به ۱۳ قسم است که در جای خود بتفصیل ذکر آن خواهد آمد .

تصدیقی که بتأمل و طلب محتاج باشد مانند حکم باینکه عالم حادث است .

هر يك از تصور و تصدیقی که خود بخود معلوم نباشد برای دریافتن آنها

بمعلوماتی احتیاج داریم مثلاً اگر ندانیم انسان چیست و بما بگویند «انسان، حیوان ناطق (جانور گویا) است» وقتی معنی انسان بر ما معلوم میشود که معنی حیوان و معنی ناطق

بر ما معلوم باشد . هم چنین هر گاه ندانیم عالم حادث است و بما بگویند «عالم مصور است و هر مصوری حادث میباشد» وقتی حدوث عالم را قبول میکنیم که بمصور بودن عالم

و حادث بودن هر مصوری علم داشته باشیم. بنا بر این هر امر دانستنی که در مقام طلب آن باشیم برای ما از معلومات سابقه بدست میآید ولی این حکم، تسلسل نمییابد و باید

منتهی به اولیاتی شود که در غریزه عقل سرشته اند .

۲- فائده منطق

ثابت شد که مجهولات باید بوسیله معلومات روشن و معلوم شوند ، اما از

هر معلومی بهر مجهولی نمیتوان رسید بلکه هر يك از مجهولات را باید از معلومات

مخصوصه‌ای که با آن تناسب دارد تحصیل کرد و برای احضار هر مفهوم در ذهن طریق یا طرق خاصی است. بهر حال تصورات معلومی که منجر بپاک‌تصور مجهول شود «حد» یا «رسم» نامیده می‌شود و علوم تصدیقی که بکشف يك تصدیق مجهول منتهی گردد «حجت» نام دارد.

حجت، بقیاس و استقراء و تمثیل منقسم می‌گردد.

حد و قیاس گاهی صحیح‌اند و ایجاد یقین می‌کنند، گاهی هم غلط و خطا هستند لکن بواقع شبیه مینمایند و به حد و قیاس حقیقی مشتبه می‌شوند پس قانونی لازمست که بواقع را از غیر واقع تشخیص دهد و آن قانون «منطق» است.

بنابر این منطق، قانونی است که قیاس و حد صحیح را از قیاس و حد نادرست تمیز میدهد و بوسیله منطق امور یقینی از امور غیر یقینی مشخص می‌گردد. بهمین جهت منطق میزان همه دانش‌هاست و تا هر چیز سنجیده نشود، فزونی آن از نقصان و سود آن از غیر آن قابل تمیز نیست.

تا اینجا دانستیم که فایده منطق سنجش علوم است؛ حال باید دانست که فایده علم چیست؟

علم دارای فوائد بیشمار است و مهمترین فایده آن تحصیل سعادت ابدی است که فوائد دیگر نسبت بآن ناچیز است و سعادت جاودانی تنها با تکمیل نفس بدست می‌آید و تکمیل نفس بوسیله تزکیه و تحلیه صورت می‌پذیرد.

تزکیه یا پیرایش عبارت از آنست که نفس خود را از آرایش اخلاق ناپسندیده و صفات نکوهیده پاک سازیم.

تحلیه یا آرایش چنانست که نفس ما بزور حق آراسته گردد تا جائیکه حقایق الهی و همه جهان هستی با ترتیب و نظام کامل خود چنان بر نفس منکشف شود

۱- در مقدمه علم کلام از مباحث استدلال گفتگو می‌شود و مجموعه آنرا «کتاب النظر» یا «کتاب الجدل» یا «مدارك العقول» مینامند غزالی کتابی جداگانه بمباحث استدلالی یا استدلالات منطقیون اختصاص داده آنرا «معیار العلم» نام گذاشته است.

که با حقیقت مطابق و موافق در آید و هیچگونه جهل و اشتباهی بجای نماند. گویند روان آدمی آئینه راماند. کمال آئینه در آنست که صورتهای زیبا چنانکه هست در آن منقش شود و این حالت وقتی برای آئینه حاصل است که از زنگ و کدورت خالی باشد یا اگر زنگ و کدورتی است از آن زدوده گردد و صورتهای زیبا کاملاً محاذی آن قرار گیرد. هم چنین نفس هر گاه صیقل یابد و اخلاق نکوهیده از آن دور شود قابلیت آن می یابد که صور حقیقی موجودات در آن منطبع شود. بنا بر آنچه گفته شد کمال نفس باتزکیه و تحلیله بدست می آید و تزکیه منوط به آنست که اخلاق رذیله شناخته شود و شناسائی اخلاق رذیله بوسیله علم ممکن می باشد.

همچنین تحلیله و ادراک حقیقت موجودات بوسیله علم امکان پذیر است. بطور خلاصه باید گفت که فایده منطق تحصیل علم است و فایده علم، نیل بسعادت ابدیست و چون سعادت ابدی منوط ب تکمیل نفس از طریق تزکیه و تحلیله می باشد بناچار منطق اهمیتی بسزا خواهد داشت زیرا منطق مقدمه علمست و علم، اساس تزکیه و تحلیله نفس می باشد و نتیجه این دو، کمال روان و سعادت جاودان است.

۴ - ترتیب ابواب منطق

ترتیب و تعداد مباحث منطق از روی مقصود آن معلوم میگردد و چنانکه دیدیم غرض و مقصود منطق بدست آوردن حد و قیاس و تشخیص درست و نادرست آنهاست.

«قیاس» چنانکه خواهیم دید مرکب از دو مقدمه می باشد و هر مقدمه مرکب از موضوع و محمول است و هر یک از این دو باید بوسیله الفاظی که بر معنی دلالت داشته باشد تعبیر گردد، از جانب دیگر می دانیم که برای تحصیل هر کب باید نخست اجزاء ترکیب کننده را فراهم کرد و همچنانکه تا بناخشت و گل و چوب فراهم نیامورد بر احداث بنا قادر نیست بطور کلی هر کس بخواهد ترکیبی بوجود آورد تا اجزاء مفرده را فراهم نسازد بر ایجاد مرکب قدرت نخواهد یافت. بر همین مبنای کلی چون علم، صورت معلومست و با

معلوم مطابقت کامل دارد تابع همان قواعد می باشد لذا طالب علم منطق باید بترتیب مباحث ذیل را مورد مطالعه قرار دهد:

۱- دلالات الفاظ.

۲- معانی کلی و اقسام آن (در این قسمت حقیقت «حد» و «رسم» شناخته خواهد شد).

۳- ترکیب مفردات و اقسام قضایا.

۴- مباحث مربوط بصورت و ماده قیاس.

۵- لواحق قیاس و برهان.

بدین حساب، بخش منطق این کتاب مشتمل بر پنج فن خواهد بود.

فن نخست - الفاظ

مباحث این فن خلال ۵ قسمت بیان میشود:

قسمت اول - اقسام دلالت:

دلالت لفظ بر معنی بیکی از وجوه ذیل خواهد بود.

۱ - « دلالت مطابقه » مانند دلالت « بیت » بر کل خانه که همه معنی وضعی آنست .

۲ - « دلالت تضمن » مانند دلالت « بیت » بر دیوار مخصوص .

حائط بر دیوار دلالت دارد و بیت و خانه نیز شامل دیوار می شود لکن دلالت حائط بر دیوار دلالت مطابقه است و دلالت بیت و خانه بر دیوار دلالت تضمن می باشد .

۳ - « دلالت التزام » مانند دلالت سقف بر دیوار ، البته این نوع دلالت غیر از مطابقه و تضمن است و از این جهت باید بر آن نام مخصوصی گذاشت .

در علوم و همچنین در تفهیم و تفهم ، دلالت مطابقه و دلالت تضمن بکار می رود اما با « دلالت التزام » تفاهم بآسانی حاصل نمی گردد زیرا هر چیز لوازمی دارد و سلسله لوازم نا محدود است از این جهت در علوم و در تفهیمات از دلالت التزام چندان استفاده نمی شود .

قسمت دوم - مفرد و مرکب:

لفظ بر دو قسم است : مفرد و مرکب .

لفظ مفرد لفظی است که بعضی از اجزاء آن بر بعضی از اجزاء معنی دلالت

نداشته باشد؛ مانند «انسان» چه فی المثل «ان» بر جزئی از معنای انسان و «سان» بر جزء دیگر انسان دلالت ندارد.

لفظ مرکب یا مؤلف لفظی است که بعضی از اجزاء آن بر بعضی از اجزاء معنی دلالت کند چنانکه گوئیم «غلام زید» یا گوئیم: زید میخرامد. لفظ عبدالله اگر نام مردی باشد لفظ مفرد است زیرا از این لحاظ عبدالله بازید تفاوت ندارد و هر دو نامند لکن اگر عبدالله بمعنی بنده خدا بعنوان لقب و وصف، ملحوظ گردد لفظ مرکب خواهد بود.

حال هر گاه نام بنده خدائی عبدالله باشد در چنین حالت عبدالله مشترك خواهد شد چه باعتبار علامیت و تعریف، لفظ مفرد است و باعتبار و صفیت لفظ مرکب می باشد.

قسمت سوم - اسم و فعل و حرف:

لفظ مفرد بر سه قسم است: اسم و فعل و حرف (فعل را منطقیون کلمه می نامند). فرق حرف با اسم و کلمه در اینست که معنی اسم و کلمه بخودی خود تمام است و معنی حرف بخودی خود تمام نیست؛ مثلاً اگر بگویند: «که داخل شد؟» می گوئیم «زید» و جواب ما کاملست، هم چنین اگر گفته شود: «چه کردی؟» و کسی جواب دهد «زدم» پاسخ او کاملست اما هر گاه گویند: «زید کجاست؟» و جواب داده شود «اندر» یا «بر» جواب، کامل نیست و چون بخواهند پاسخ کامل دهند باید بگویند «اندر خانه» یا «بر بام است» بنابراین معنی حرف در غیر خود است و معنی اسم و کلمه در خود اسم و کلمه می باشد.

فرق کلمه با اسم اینست که کلمه در يك حال هم بر معنی دلالت دارد و هم بر زمان وقوع آن معنی چنانکه هر گاه بگوئیم «زد» لفظ زدهم بر زدن و هم بر زمان گذشته دلالت می کند، اما اسم فقط بر معنی دلالت دارد مانند «اسب» که لفظ آن بر زمان آن دلالت نمی کند.

هر گاه بگویند «دیروز» و «پار» با اینکه این کلمات بر زمان دلالت دارند چرا کلمه بشمار نمی آیند؟ جواب اینست که دیروز فقط بر معنی دلالت دارد و خود آن معنی زمان است در صورتی که کلمه باید هم بر معنی دلالت داشته باشد و هم بر زمان وقوع آن معنی. اگر لفظ دیروز گذشته از اینکه بر معنی «روزی پیش از امروز» دلالت داشت بر زمان آنهم دلالت می کرد با تعریف فعل یا کلمه منطبق بود و آنرا فعل یا کلمه می نامیدیم لکن چنین نیست و از لفظ دیروز دو معنی استفاده نمی شود. (در دانشنامه علائی فعل و کلمه «کنش» نامیده شده و اسم بانام، مرادف گردیده است)

قسمت چهارم: کلی و جزئی:

لفظ بردو قسم است: کلی و جزئی. «لفظ جزئی» لفظی است که مفهومش بخودی خود از وقوع شرکت مانع باشد مانند «زید» و مانند «این اسب» که زید و این اسب بهمان معنی بر شخص و چیز دیگری اطلاق نمی شود.

«لفظ کلی» لفظی است که بخودی خود مفهومش مانع از شرکت نباشد مانند انسان و اسب و درخت. این الفاظ هر چند از مسمیاتشان جزیک فرد وجود نداشته باشد باز کلی هستند و اگر بگوئیم این انسان، این اسب، این درخت، جزئی خواهند شد. خورشید هم کلی است زیرا اگر خورشید های متعدد فرض شود خورشید بر همه آنها اطلاق می گردد و عبارت دیگر همه آنها در خورشید بودن با هم شریکند و اگر بگوئیم این خورشید گفتار ما حاکی از یک شیئی جزئیست.

قسمت پنجم - مراتب لفظ:

لفظ نسبت بمعنی - دارای پنج مرتبه است بدینقرار: ۱- متواطی ۲- مترادف ۳- متباین ۴- مشترك ۵- متفق.

۱- لفظ متواطی - مانند لفظ «حیوان» که بر اسب و گاو و انسان بیک معنی اطلاق میشود و از جهت آن معنی میان آنها تفاوتی نیست. عبارت دیگری قوی و دیگری ضعیف نمی باشد و افراد بر یکدیگر تقدم و تأخر ندارند.

۲- مترادف - مترادف اسامی^۱ مختلفی است که مسمای همه آنها یکی باشد مانند لیث و اسد که معنی هر دو شیر درنده است و مانند خمر و عقار که معنی هر دو باده می باشد .

۳- متباین - الفاظ متباین اسامی مختلفی هستند که معانی آنها نیز مختلف باشد مانند: اسب و گاو.

۴- مشترك - لفظ مشترك لفظ واحدیست که مسمیات آن مختلف باشد مانند لفظ «عین» که بر چشم و طلا و خورشید و ترازو و چشمه اطلاق میشود .

۵- متفق - لفظ متفق در میان مشترك و متوائی قرار دارد ولی هیچیک از آنها نیست مانند وجود برای جوهر و عرض . وجود ، لفظ مشترك نیست زیرا مسمیات لفظ مشترك مانند عین جزهمنامی باهم وجه شرکتی ندارند در صورتیکه افراد وجود ، افراد يك حقیقت مشترك کند . هم چنین وجود ، لفظ متوائی نیست زیرا چنانکه گفتیم افراد متوائی باهم برابرند در صورتیکه وجود در مرحله اول برای جوهر ثابت است و در مرحله دوم برای عرض بواسطه جوهر ثابت میگردد . چون لفظ متفق میان متوائی و مشترك مردد است آنرا مشکك نیز مینامند .

۱- البته افعال هم ممکن است هم معنی و مترادف باشند لکن بتبعیت از «مقاصد الفلاسفه»

در مترادف و متباین تنها اسم ملحوظ گردید .

فصل دوم - معانی کلی و اقسام آن

۱- ذاتی و عرضی:

هر گاه بگوئیم «این انسان، حیوان و سفید است» میان نسبت حیوانیت با انسان و نسبت سفیدی با او تفاوتی در می یابیم. آنچه نسبتش بموضوعات از قبیل نسبت حیوانیت با انسان باشد ذاتی نامیده میشود و آنچه نسبتش بموضوعات از قبیل نسبت سفیدی با انسان باشد عرضی نام دارد. بنابراین معنی کلی نسبت به جزئیاتی که تحت آن مندرج است یا ذاتی است یا عرضی؛ هر معنی کلی نسبت به جزئی که تحت آن مندرج است وقتی ذاتی خواهد بود که سه خصوصیت در آن مجتمع باشد: خصوصیت اول آنکه هر گاه کلی ذاتی را ادراک کنیم و صاحب ذاتی را نیز در یابیم نتوانیم در ذهن خود ذاتی را از صاحبش جدا نمائیم و فهم موضوع بدون فهم ذاتی آن ممکن نباشد؛ مثلاً چون معنی حیوان و معنی انسان را تعقل کنیم نمیتوانیم انسان را بدون معنی حیوانیت بذهن خود بیاوریم. هم چنین پس از آنکه معنی چهار و معنی عدد را می فهمیم چهار بدون مفهوم عدد بذهن ما خطور نمیکند. حال هر گاه بجای حیوان و عدد، سفید بودن و موجود بودن را نسبت به انسان و چهار ملحوظ داریم می بینیم که تعقل چهار و انسان بدون توجه بموجود بودن، یا سفید بودن آنها ممکنست و بسا هست که وجود و سفیدی چهار یا انسان مورد شك قرار گیرد از اینرو می گوئیم حیوان نسبت با انسان و عدد نسبت به چهار ذاتی است و موجود بودن و سفید بودن برای انسان و چهار، عرضی می باشد. چون ما خود، انسان و موجود هستیم و چون انسان کثیر الوجود است ممکن است فهم مثال مذکور دشوار باشد و لذا بجای انسان ممکنست تمساح یا حیوان دیگری را بعنوان مثال در نظر گرفت. بآسانی در می یابیم که نسبت

حیوان به تمساح یا جانور دیگر ذاتی است زیرا حیوانیت در عالم ذهن از تمساح جدا نمیشود لکن موجود بودن، لازمه ذهنی آن نیست و ممکنست در موجود بودن تمساح شك شود و بطور کلی وجود نسبت به همه ماهیات عرضی است اما رنگ بودن برای سیاهی و عدد بودن برای پنج از جمله امور ذاتی هستند.

خصوصیت دوم آنکه کلی ذاتی چه در ذهن و چه در عالم خارج باید اول وجود داشته باشد تا جزئی مندرج تحت آن وجود یابد؛ مثلاً تا حیوانیت وجود نداشته باشد انسان موجود نمیگردد، بعبارت دیگر تا روح در جسد حلول نکند انسان هستی نمی یابد لکن خندان بودن نسبت با انسان چنین نیست بلکه اول باید انسانی باشد تا متعجب گردد و بالطبع خندان شود. حیوان بودن و خندان بودن انسان بالطبع از جهت مفارق نبودن هر دو از انسان باهم مشترکند ولی این دو صفت بایکدیگر اختلاف دارند چه چنانکه گفتیم اول حیوانیت تعقل میشود یا وجود مییابد و پس از آن انسان، قابل تعقل یا موجود میگردد. برعکس خندان بودن وصفی است تابع انسان و انسان نسبت بآن تقدم دارد از این جهت می گوئیم حیوانیت ذاتی انسان است و خندان بودن وصف عرضی اوست. مراد از تقدم حیوان بر انسان و تقدم انسان بر خندان تقدم زمانی نیست بلکه مراد از این تقدم، تقدم عقلی میباشد چه حیوانیت و انسانیت و خندان بودن بالطبع باهم معیت زمانی دارند.

خصوصیت سوم آنکه امر ذاتی قابل تعلیل نیست یعنی نمیشود گفت که چرا موضوع دارای وصف ذاتی میباشد چنانکه نمیتوانیم بگوئیم چه چیز انسان را حیوان ساخته است و حیوانیت انسان بجعل جاعل نمیباشد و گرنه جاعل ممکن بود انسان را انسان کند و او را حیوان نسازد و حال آنکه چنین امری ممکن نیست و هم چنانکه نمیشود گفت «چرا انسان، انسان شده است» نمیتوان گفت که چرا انسان حیوان شده. بعبارت دیگر پرسش از اینکه «چه چیز، حیوان ناطق را حیوان ناطق کرده؟» پرسش نابجائیست بهمین نحو سؤال از اینکه «چه چیز انسان را حیوان ساخته؟» سؤال بی نارواست و دو پرسش بهم شبیه اند

تنها تفاوت آنها در اینست که در سؤال اول دو وصف ذاتی و در سؤال دوم فقط یک وصف ذاتی مطرح شده است. هم چنین است رنگ نسبت بسیاهی و عدد نسبت به چهار. اما پرسش از اینکه «چه چیز انسان را موجود ساخته و چهار را زوج کرده است؟» سؤال نابجائی نیست بطور کلی هر چه خارج از موضوع و غیر موضوع نباشد علت خارجی ندارد و برای موضوع لذا ته حاصل است: انسان لذا ته حیوان است، چهار لذا ته عدد میباشد ولی اوصاف خارج از موضوع بواسطه علت برای موضوع حاصل میشوند چنانکه انسان لذا ته خندان نیست و عدد چهار لذا ته جفت نمی باشد. این بود خصوصیات امر ذاتی و هر گاه یکی از خصوصیات سه گانه در امری محقق نباشد آن امر ذاتی نیست و عرضی میباشد.

عرض ممکنست از صاحب خود جدا نشود و آنرا «عرض لازم» خوانند مانند جفت بودن برای عدد چهار. گاهی وصف عرضی بتدریج از صاحب خود جدا میگردد مانند کودکی و جوانی و گاهی عرض سریع الزوال است مانند زردروئی که از ترس حاصل شود و سرخی رخسار که از شرم تولید گردد.

امر عرض ممکنست در ذهن از صاحب خود جدا شود ولی در عالم خارج از آن زایل نگردد مانند سیاهی نسبت بزنگی و مانند دو قائمه بودن زوایای مثلث چه تصور زنگی بدون توجه بسیاهی و تصور مثلث بدون لحاظ مقدار زوایای داخلی آن امکان پذیر است. بعضی از عرضیات چه در ذهن و چه در عالم خارج از موضوعات خود جدا نمیشوند مانند زوجیت نسبت بعدد چهار؛ چون این قبیل امور عرضی با امور ذاتی مشتبه میشود از این جهت اجتماع سه امر مذکور در فوق علامت ذاتیات است و اگر یکی از امور سه گانه برای معنی کلی حاصل نباشد آن معنی کلی ذاتی نیست.

۴- تقسیم عرض:

عرض بر دو قسم است: عرض خاص - عرض عام.

«عرض خاص» عرضی است که مخصوص یک موضوع باشد مانند خندان بودن نسبت بانسان «عرض عام» یا عرض مطلق عرضی است که بموضوع واحد اختصاص

نداشته باشد مانند خوردن نسبت با انسان که اختصاص بوی ندارد و جانوران دیگر هم خورنده اند .

۳- تقسیم ذاتی :

کلی ذاتی باعتبار عموم و خصوص بسه قسم منقسم میگردد :

۱- آن ذاتی که ذاتی دیگری عامتر از آن در فوق آن وجود نداشته باشد و آنرا «جنس عالی» مینامند .

۲- آن ذاتی که ذاتی خاصتر از آن وجود نداشته باشد و آنرا «نوع» میخوانند .

۳- ذاتیات متوسط میان نوع و جنس عالی که آنها نسبت به ما فوق خود نوعند و نسبت به کلیات مندرج در تحت خود جنس میباشند ، ذاتی اخص را «نوع الانواع» و ذاتی اعم را «جنس الاجناس» نامیده اند و ده جنس عالی وجود دارد که يك قسم آن جوهر و نه قسم دیگر آن عرض است . پس جوهر قسمی از اجناس عالییه است چه هیچ امری ذاتی ، عامتر از آن نیست اما موجود که اعم از جوهر است چنانکه سابقاً گفتیم امر عرضی میباشد .

جوهر ممکن است جسمانی یا مجرد باشد و در بخش الهیات از اقسام آن سخن خواهیم گفت .

جسم به جامد و نامی انقسام می پذیرد و جسم نامی بحیوان و نبات تقسیم میشود و حیوان یا انسان است یا غیر انسان . بنا بر این انسان ، نوع الانواع است زیرا انسان بذاتیات دیگر قابل انقسام نیست و زید و عمرو و خالد از لحاظ ذاتیات باهم اختلاف ندارند و تفاوت آنها از جهت اوصاف عرضی از قبیل رنگ و درازی و کوتاهی و نسب و دودمان است ، هم چنین اختلاف سیاهیها عرضی است مثلاً سیاهی مرکب و سیاهی کلاغ باهم از جهت انتساب بموضوع متفاوتند و انتساب بموضوع از امور عرضی است اما اختلاف انسان با اسب و اختلاف سیاهی با سفیدی در ذاتیات است و طبق قواعدی که گذشت میتوان ذاتی را از عرضی تشخیص داد .

۴- حدود رسم :

ذاتی بر دو قسم است : يك قسم ، که در جواب چه چیز است واقع میشود و حقیقت

و ماهیت شیئی مورد سؤال را بیان میکند. این قسم، شامل جنس و نوع میباشد مانند انسان و حیوان؛ هر گاه بگویند حقیقت اسب و گاو چیست میگوئیم حیوانست و اگر بگویند حقیقت زید و عمرو و خالد چیست، میگوئیم زید و عمرو و خالد انسانند.

قسم دیگر کدامی شیئی را معین میکند و در جواب کدام چیز است واقع میشود و آنرا «فصل» میخوانند مثلاً پس از آنکه گفتیم حقیقت انسان چیست و جواب دادند «حیوان است» پاسخ شامل غیر انسان هم میشود و باید بپرسیم کدام حیوان است تا جواب گویند ناطق است این قسم ذاتی را که از قبیل ناطق باشد فصل میگویند زیرا حقیقتی را از حقایق دیگر جدا میکند.

حال هر گاه جنس و فصل را با هم جمع کنیم مثلاً در تعریف انسان بگوییم «حیوان ناطق» تعریف ما «حد» است زیرا مقصود از آن شناساندن حقیقت و اصل ماهیت انسان است. گاه ممکنست ما هیتی فصول ذاتی متعدد داشته باشد مثلاً هر گاه بخواهیم از حیوان تعریفی تام ترتیب دهیم باید بگوئیم «حیوان جسمی است صاحب نفس حساس و متحرك بالاراده» در تعریف بالا قسمت اخیر تعریف (متحرك بالاراده) هم اگر نباشد تعریف ما جامع و مانع خواهد بود لکن تعریف بدون جزء اخیر خود شامل همه ذاتیات نیست.

ممکنست جنس را با وصفی عرضی که موضوع را از چیزهای دیگر جدا کند همراه سازیم مثلاً در تعریف انسان بگوئیم «حیوان کشیده قامت» یا حیوان پهن ناخن یا حیوان خندان بالطبع» چنین تعریفی را «رسم» خوانند. فایده رسم، تمیز و تشخیص يك موضوع از موضوعات دیگر است و فایده حد، بیان حقیقت و ماهیت موضوع است و به تبع آن تمیز و تشخیص موضوعی از موضوعات دیگر حاصل میشود. خلاصه آنکه حد، مرکب از جنس و فصل است و حقیقت چیزی را بیان میکند اما رسم، همه اجزایش از امور ذاتی نیست و همه یا برخی از اجزاء آن عرضی است و فایده آن تنها تشخیص و تمیز است و حقیقت شیئی را حکایت نمیکند.

۵- شرایط حد:

چند نکته مهم درباره حد باید مورد توجه قرار گیرد چه غفلت از این نکات، موجب اشتباهاتی خواهد شد. چون مقصود از حد، شناساندن است، «اولاً تعریف چیزی، بخود آن چیز، جایز نیست. مثلاً اگر در تعریف زمان بگوئیم «مدت حرکت» تعریف ما، تعریفی درست نخواهد بود. چه، کسی که زمان را نشناسد بواسطه آنست که مدت حرکت را نمیشناسد.

ثانیاً نباید تمام یا بعضی از اجزاء تعریف از جهت عدم وضوح و دشواری فهم مانند موضوع تعریف باشد. بنابراین «تعریف سیاهی باینکه ضد سفیدی است تعریفی صحیح نخواهد بود چه این دو مفهوم از نظر نوع دلالت مانند یکدیگرند.

ثالثاً تمام یا بعضی از اجزاء تعریف نباید فهمش دشوارتر از موضوع مورد تعریف باشد. بنابراین تعریفی که بعضی از آتش کرده اند و گفته اند «آتش عنصری شبیه بنفس است» تعریفی درست نیست چه شناختن نفس از شناختن آتش دشوارتر است.

رابعاً نباید فهم اجزاء تعریف بر فهم موضوع مورد تعریف توقف داشته باشد مثلاً نمیتوان در تعریف خورشید، گفت: «ستاره رخشانی که در روز پیداست» چه، کسی که خورشید را نشناسد روز را هم نمیشناسد و باید روز را چنین تعریف کرد: روز مدتیست که خورشید در افق است.

۶- کلیات خمس:

از آنچه گفتیم معلوم میشود که معانی کلی ۵ قسم است که سه قسم آن (نوع و جنس و فصل) ذاتی است و دو قسم آن (عرض عام و عرض خاص) عرضی میباشد و این معانی کلی را رویهم کلیات خمس یا مفردات پنجگانه مینامند. «نوع» خاص ترین کلی ذاتی است و افراد آن متفق الحقیقه میباشد. «جنس» کلی ذاتی است که قسمتی از ذاتیات مشترك افراد مختلف الحقیقه را بیان میکند. «فصل» کلی ذاتی است که وجه امتیاز نوعی را از انواع دیگر بازمینماید.

«عرض عام» کلیبی است عرضی که افراد چند نوع را شامل است. «عرض خاص» کلیبی است عرضی که فقط بر همه یا برخی از افراد يك نوع قابل انطباق است.

فَن سَوْم = قَضَايَا وَاقْسامِ آن

۱- تعریف قضیه:

معانی مفرده باهم تر کیب میشوند و جمله هائی گوناگون تشکیل میدهند. اما تنها منطق با جمله‌ای سروکار دارد که بتوانیم بگوینده آن نسبت راستگوئی یا دروغگوئی بدهیم و این چنین جمله را قضیه یا خبر یا قول جازم (سخن جزم) خوانند. چند مثال برای جمله هائی که قضیه باشند:

۱- «عالم حادث است» این جمله قضیه است زیرا بگوینده آن میتوانیم بگوئیم: آری چنین است، راست میگوئی.

۲- «انسان سنگ است» این جمله قضیه است زیرا بگوینده آن میتوانیم بگوئیم: دروغ میگوئی چنین نیست.

۳- «هر گاه آفتاب بر آید ستارگان پنهانند» این جمله قضیه صادق است و میتوانیم بگوینده آن بگوئیم: راست میگوئی چنین است.

۴- «هر گاه آفتاب بر آید ستارگان پیدایند» جمله مزبور قضیه کاذبه است چه ممکنست در جواب گفته شود: دروغ میگوئی چنین نیست.

۵- «عددی طاق است یا جفت» مثال مزبور قضیه صادق است.

۶- «عدد یا سیاهست یا سفید» جمله مزبور قضیه کاذبه میباشد. مثال جمله هائی که قضیه نباشند:

۱- مسئله‌ای بمن بیاموز. ۲- ستم بر مردم روا مدار، ۳- آیا برای سفر بمکه بامن موافقت خواهی کرد؟

این جمله هارا نمیتوان تصدیق یا تکذیب کرد و بگوینده آنها نمیتوان گفت: آری چنین است راست میگوئی، یا نه چنین نیست دروغ میگوئی.

۴- تقسیم اول قضایا:

از مثالهای شش گانه ای که برای قضایا ذکر گردید معلوم میشود که قضیه بر سه قسم است.

۱- قضیه حملیه، چنانکه گوئیم: عالم حادث است

۲- قضیه شرطیه متصله، چنانکه گوئیم: اگر آفتاب بر آید روز موجود است.

۳- قضیه شرطیه منفصله، چنانکه گوئیم: عالم یا قدیم است یا حادث. عدیا

طاقست یا جفت.

«قضیه حملیه» علاوه بر نسبت حکمیه که مبین حکم اثبات یا نفی است

(هست یا نیست) دو جزء یا دوپاره دارد: جزء اول که از آن خبر میدهیم «موضوع»

نامیده میشود و جزئی که بیان خبر میکند «محمول» نام دارد بنابر تعریف دانشنامه

علائی: موضوع جزئیست که بر او حکم میکنند و محمول جزئی است که باو حکم

میکنند در مثال گذشته «عالم» موضوع است و «حادث» محمول میباشد. هر يك از

موضوع و محمول ممکنست لفظ مفرد باشد یا لفظ مرکب لکن بجای لفظ مرکب

آن میتوانیم لفظ مفرد بگذاریم مثلاً هر گاه بگوئیم «حیوان ناطق با جابجا کردن

پایها منتقل میشود» موضوع سخن ما «حیوان ناطق» مرکب است و بجای آن میتوانیم

لفظ انسان بگذاریم. هم چنین عبارت «با جابجا کردن پایها منتقل میشود» لفظ مرکب

است و بجای آن میتوان لفظ «خرامنده» را بکاربرد و با تبدیل الفاظ مرکب بالفاظ

مفرد، ترکیب جمله چنین میشود «انسان خرامنده است».

«قضیه شرطیه متصله» دو جزء دارد جزء اول آن (هر گاه آفتاب بر آید)

مقدم نامیده میشود و جزء دوم آن (آنگاه ستارگان نهانند) تالی نام دارد. میان قضیه

شرطیه متصله با قضیه حملیه دو فرق موجود است:

اول آنکه هر يك از دو جزء شرطیه متصله قضیه ایست و بجای هیچیک از دو جزء آن نمیتوان لفظ مفرد قرار داد اما در حمله چنانکه گفتیم یا موضوع و محمول هر دو لفظ مفردند یا اگر مرکب باشند امکان دارد بجای آن لفظ مفرد گذاشته شود. هر گاه از مقدم شرطیه متصله کلمه شرط را برداریم باقی سخن قضیه ای خواهد بود که بگوینده آن میتواند صدق و کذب نسبت داد منتهی کلمه شرط استقلال آن را از میان برده است. هم چنین تالی شرطیه هم بدون کلمه جزا (آنگاه) قضیه ایست که میتواند گفت گوینده آن صادق یا کاذب است. کلمه شرط و کلمه جزا میان دو قضیه ملازمه برقرار کرده و هر دو قضیه را بصورت يك قضیه در آورده است. در شرطیه متصله ممکن است مقدم و تالی هر دو کاذب باشند ولی ملازمه میان آن دو صادق باشد، مثال: هر گاه انسان پرداخته باشد میتواند در هوا زندگانی کند.

دومین فرق میان شرطیه متصله و حمله در این است که در قضیه حمله موضوع همان محمول است و میتواند سؤال کرد که: آیا موضوع محمول است یا نه؟ چنانکه میتواند گفت: آیا عالم حادث است یا نه؟ اما در شرطیه متصله، مقدم تالی قضیه نیست و فقط با آن ملازمه دارد و نمیتوان گفت که «آیا مقدم تالی است یا نه» و تنهایی آن از ملازمه یا عدم ملازمه «باین دو نسبت پرسش کرد.

فرق شرطیه منفصله با شرطیه متصله نیز در دو امر است: نخست آنکه در شرطیه متصله رعایت ترتیب لازم است.

یعنی باید اول مقدم گفته شود و پس از مقدم تالی بیاید و هر گاه تالی بجای مقدم قرار گیرد معنی جمله عوض میشود و بسا هست که با جوابجا کردن مقدم و تالی قضیه صادق کاذب گردد. مثال: «هر گاه شکلی مربع باشد اضلاع آن مساوی است» این قضیه شرطیه چنانکه می بینیم صادق است و عکس آن «هر گاه اضلاع شکلی مساوی باشد مربع است» قضیه کاذبه است. اما در شرطیه منفصله ترتیب مقدم و تالی ترتیب لفظی است و اگر جای آنها تبدل یابد معنی عوض نمیشود مثال:

«عالم یا حادث است یا قدیم عالم یا قدیم، است یا حادث». چنانکه می بینیم با وجود عوض شدن جای الفاظ در دو مثال هیچگونه تغییری در معنی حاصل نشده است،
دومین فرق شرطیه متصله با شرطیه منفصله اینست که در شرطیه متصله دو قضیه یعنی مقدم و تالی باهم ملازمت و موافقت دارند باین معنی که تالی لازم مقدم است چنانکه نهان بودن ستارگان لازمه طلوع خورشید میباشد اما در شرطیه منفصله میان مقدم و تالی مغایرت و معاندت است و چون یکی موجود گردد دیگری معدوم میشود.

۳- تقسیم دوم قضایا:

قضیه باعتبار نسبت محمول بموضوع بر دو قسم است: موجهه و سالبه.
مثال: قضیه حملیه موجهه، «عالم حادث است».
قضیه حملیه سالبه: «عالم قدیم نیست» (لفظ نیست از نظر منطق حرف سلب میباشد).

هر گاه بخواهیم شرطیه متصله را سالبه کنیم باید اتصال و ملازمه مقدم و تالی را سلب نمائیم مثلاً بگوئیم «هرگز چنین نیست که اگر آفتاب بر آید ستارگان آشکار باشند». برای سالبه کردن شرطیه منفصله باید مغایرت و معاندت مقدم و تالی را برداریم مثلاً بگوئیم «چنین نیست که اسب یا نر باشد یا سیاه و جهان یا حادث باشد یا جسم بلکه اسب یا نر است یا ماده و جهان یا حادث است یا قدیم». ممکنست مقدم و تالی شرطیه سالبه باشند ولی خود قضیه موجهه باشد مثال: «اگر خورشید بر نیاید روز موجود نیست» این مثال با آنکه دو کلمه سلب دارد موجهه است زیرا نبودن روز را در هنگام عدم طلوع آفتاب اثبات کرده ایم. برخی ممکنست اینگونه قضایا را سالبه پندارند و دچار اشتباه شوند. همچنین هر گاه حرف سلب جزء محمول شود و فی المثل بگوئیم «زید نابینا یا غیر بصیر است» قضیه سالبه نیست و این چنین قضیه موجهه میباشد چه بجای آن میتوانیم بگوئیم: «زید اعمی است» و میتوانیم اعمی

بودن را از زید سلب کنیم و بگوئیم «زید اعمی نیست» اما چون قضیه زید اعمی است بعبارت دیگری (زید نابینا است) بیان شده شبیه سلب می نماید و از اینجهت بعضی ممکن است مطلب مزبور را تشخیص ندهند و باشتباه افتند. باری چون در اینگونه قضایا از اصل، عدول حاصل شده است آنرا قضیه معدوله مینامند.

هر گاه این قضیه را (زید نابیناست) با قضیه دیگر (زید بینا نیست) مقایسه کنیم درمی یابیم که هر گاه زید وجود نداشته باشد میتوانیم بینائی را از او سلب کنیم و بگوئیم زید بینا نیست و این بدان ماند که بگوئیم «شريك خدا بینا نیست» ولی در قضیه معدوله موضوع وجود دارد و اگر موضوع معدوم باشد حمل محمول بر آن جایز نیست و لذا اگر زید وجود نداشته باشد در باره وی نمیتوان گفت که نابیناست و همچنین در باره شريك خدا نمیتوانیم بگوئیم نابینا میباشد.

۴- تقسیم سوم قضایا:

قضیه باعتبار موضوع به شخصیه و غیر شخصیه منقسم میشود. «قضیه شخصیه» قضیه ایست که موضوع آن جزئی حقیقی باشد چنانکه گوئیم: زید دانا است یا زید دانا نیست، این درخت بارور است آن درخت باور نیست.

«قضیه غیر شخصیه»^۱ بر دو قسم است: مهمله و محصوره. قضیه مهمله قضیه ایست که در آن لفظی که بر کمیت دلالت کند مذکور نباشد و در نتیجه معلوم نشود که آیا حکم بر تمام افراد موضوع حمل شده است یا برخی از افراد موضوع، مورد حکم قرار گرفته؛ مثال مهمله چنانست که گوئیم «انسان زیان کار است» که ممکنست مراد، برخی از آدمیان باشد و حکم، همه افراد را شامل نگردد.

«قضیه محصوره قضیه ایست که کمیت آن بیان گردد و لفظی که بر کمیت دلالت کند «سور» نامیده میشود و بهمین مناسبت قضیه محصوره را قضیه مسوره نیز

۱- هر گاه کمیت قضیه ذکر نشود و حکم بر طبیعت موضوع بار گردد آنرا قضیه طبیعی خوانند، مثال: کتاب سود مند است. شعر نشاط آور است - در حقیقت قضیه طبیعی قسمی از قضیه مهمله بشمار میرود.

می نامند. قضیه محصوره چهار گونه است:

- ۱- موجبه کلی. مثال: هر انسانی حیوان است.
 - ۲- موجبه جزئی. مثال: برخی از مردم نویسنده اند.
 - ۳- سالبه کلی. مثال: هیچ انسانی سنگ نیست.
 - ۴- سالبه جزئی. مثال: هر انسانی نویسنده نیست. نه هر^۱ انسانی نویسنده است. برخی از آدمیان نویسنده نیستند.
- هر يك از قضایای شخصییه و مهمله نیز ممکنست موجبه یا سالبه باشند.
- مثال شخصییه موجبه: زید دانا است.
- مثال شخصییه سالبه: زید دانا نیست.
- مثال مهمله موجبه: انسان نویسنده است.
- مثال مهمله سالبه: انسان مایل بزندگانیت انفرادی نیست.

بنابر آنچه گفته شد قضیه باعتبار موضوع ۸ قسم پیدا می کند ۴ قسم آن که شخصییه موجبه و شخصییه سالبه و مهمله موجبه و مهمله سالبه باشد در علوم بکار نمی آید چه علم در مقام جستجو از امور شخصی نیست و کار ندارد که زید چگونه است و عمرو دارای چه صفاتی نیست. قضیه مهمله هم در حکم جزئیست زیرا در قضیه مهمله حمل حکم بر جزئی مورد یقین است لکن شمول حکم بر تمام افراد مورد شك میباشد و بمناسبت همین تردید از قضایای مهمله در علوم نمیتوان استفاده کرد؛ چه، مطالب علمی باید قطعی و یقینی باشد. اما چهار قسم قضایای محصوره در علوم بکار میرود،

۱- هر انسانی نویسنده نیست و نه هر انسانی نویسنده است سلب عموم میکند و معنی آن اینست که حکم عمومیت ندارد و همه افراد را شامل نیست و فقط حکم بر برخی از افراد اطلاق میگردد

بعضی ممکن است این نوع قضایا را سالبه کلی پندارند و «سلب عموم» را از «عموم سلب» تشخیص ندهند و چنین عدم تشخیص موجب اشتباهات بزرگ خواهد بود.

قضایای شرطیه نیز ممکن است موجبه کلی یا موجبه جزئی یا سالبه کلی یا سالبه جزئی باشد.

مثال شرطیه متصله موجبه کلی: هرگاه آفتاب طالع باشد روز موجود است.

مثال شرطیه متصله موجبه جزئی: بسا هست که چون آفتاب طالع باشد ابر نیز در آسمان وجود داشته باشد.

مثال شرطیه متصله سالبه کلی: هرگز چنین نیست که چون خورشید طالع باشد اختران پیدا شوند.

مثال شرطیه متصله سالبه جزئی: گاهی چنین نیست که چون خورشید بر آید ابر ناپدید گردد.

مثال شرطیه منفصله موجبه کلی: هر جسم یا متحرك است یا ساكن.

مثال شرطیه منفصله موجبه جزئی: «انسان یادر کشتی است یا غرق میشود» این چنین حالت در بعضی احوال آدمی را دست میدهد و آن هنگامیست که آدمی در دریا باشد چه در خشکی هیچیک از این دو حالت تحقق نمییابد.

مثال شرطیه منفصله سالبه کلی: هرگز چنین نیست که حیوان یا شیر باشد یا پلنگ بلکه حیوان انواع دیگری هم دارد.

مثال شرطیه منفصله سالبه جزئی: «گاهی چنین نیست که انسان یادر کشتی باشد یا غرق شود» چه آن هنگام که آدمی در خشکی است هیچیک از دو حالت مزبور بروی عارض نمیگردد.

۵- تقسیم چهارم قضایا:

قضیه باعتبار چگونگی نسبت محمول بموضوع بر سه قسم است.

۱- قضیه ممکنه. مثال: «انسان نویسنده است». نسبت نویسندگی برای انسان

بلاامکان است چه ممکنست آدمی نویسنده باشد و ممکنست نویسنده نباشد.

۲ - قضیه ممتنع . مثال: «انسان سنگ است» نسبت سنگ بودن بآدمی

ممتنع است .

۳ - قضیه ضروریه . مثال: «آدمی حیوان است» نسبت حیوانیت بانسان

بالوجوب میباشد یعنی ضرورت دارد .

سالبه قضایای مـ زبور از لحاظ چگونگی نسبت محمول بموضوع مانند

موجبه قضایاست فی المثل «انسان نویسنده نیست» قضیه ایست ممکن و «انسان حیوان

نیست» قضیه ایست ضروری و «انسان سنگ نیست» قضیه ایست ممتنع .

لفظ ممکن دارای دو معنی است: معنی اول آن غیر ممتنع است و ممکن

و واجب هر دو را شامل میشود و آنرا ممکنه عامه مینامند و باین اعتبار لازم نیست

که ممکن الوجود ممکن العدم هم باشد چه واجب که قسمی از ممکن عام است ممتنع

العدم میباشد. معنی دوم ممکن آنست که وجود وعدم امری ممکن باشد و این چنین

ممکن را ممکن خاص مینامند و باین اعتبار موجود بسه قسم منقسم میگردد: ممکن،

ممتنع، واجب . ولی باعتبار اول موجود بدو قسم منقسم میشود: یکی ممتنع و

دیگر ممکن .

۶ - نقیض قضیه:

هر قضیه نقیضی دارد که اختلاف ظاهری آن باقضیه اصلی در ایجاب و سلب است

و اختلاف معنوی آن در صدق و کذب میباشد؛ بنابراین اگر قضیه اصلی موجب باشد قضیه

نقیض، سالبه است و بالعکس. همچنین هر گاه قضیه اصلی صادق باشد نقیض آن کاذب خواهد

بود و بالعکس .

دو قضیه ای که چنین باشند متناقضند یعنی یکی از آنها نقیض دیگریست.

مثال - قضیه اصلی: «زید حیوان است»، قضیه نقیض: «زید حیوان نیست».

برای آنکه تناقض حاصل باشد تحقق چند شرط لازمست بدینقرار: اول

آنکه موضوع هر دو قضیه در حقیقت واحد باشد و تنها وحدت اسمی کافی نیست پس

هر گاه موضوع دو قضیه واحد نباشد تناقض حاصل نیست چنانکه اگر گوئیم «بره قابل ذبح و بریان کردن است و بره قابل ذبح و بریان کردن نیست» در صورتیکه مراد ما از بره در قضیه اول حیوان معروف و در قضیه دوم اولین برج سال باشد میان دو سخن تناقضی نیست.

دوم آنکه محمول دو قضیه واحد باشد. پس هر گاه بگوئیم «شخص اکر اه شده مختار است و اکر اه شده مختار نیست» و مراد ما از مختار، در قضیه اول دارای قدرت امتناع و در قضیه دوم آزاد در انجام رغبت خویش باشد بدینقرار میان دو سخن تناقضی وجود ندارد. همچنین میتوان گفت «شکر شیرین است و شکر شیرین نیست» چه شکر دارای مزه مخصوصی میباشد لکن از شیر ساخته نشده است.

سوم آنکه از جهت کل و جزء باهم اختلاف نداشته باشند پس اگر بگوئیم «چشم فلان سیاه است» و سیاهی چشم ویرا اراده کنیم آنگاه بگوئیم «چشم هموسیه نیست» و همه چشم مراد ما باشد تناقضی نگفته ایم.

چهارم وحدت در قوه و فعل است. هر گاه بگوئیم «شراب در خم بالقوه مسکر است و بالفعل مسکر نیست» مرتکب تناقض گوئی نشده ایم.

پنجم رعایت وحدت اضافه در امور اضافی است پس هر گاه گفته شود که «ده نصف است و ده نصف نیست» تناقضی حاصل نمیشود زیرا ده نسبت به بیست نصف است و نسبت باعداد دیگر نصف نمیباشد. همچنین ممکنست زید نسبت به یکی پدر باشد و نسبت به دیگری پدر نباشد.

ششم، وحدت در زمان و مکانست. مثال: هر گاه بگوئیم «زید امسال توانگر است و سال گذشته توانگر نبوده» یا اینکه بگوئیم «زید در این شهر غریب است و در شهر دیگری غریب نیست» تناقض نگفته ایم.

بطور کلی نقیض قضیه همان امری را که قضیه اصلی برای موضوع خود

اثبات کرده از همان موضوع و بهمان وجه سلب میکند و امری را که قضیه اصلی از موضوع خود سلب کرده برای همان موضوع و بهمان وجه اثبات میکند. هر گاه قضیه شخصی نباشد برای حصول تناقض رعایت شرط دیگری لازمست و آن چنانست که باید یکی از دو قضیه کلی و دیگری جزئی باشد چه اگر هر دو قضیه جزئی باشند ممکنست هر دو قضیه صادق در آیند چنانکه گوئیم: «بعضی از مردم نویسنده اند و برخی از مردم نویسنده نیستند» و هر گاه هر دو قضیه کلی باشند ممکنست هر دو کاذب در آیند چنانکه گوئیم هر انسان کاتبست و هیچ انسانی کاتب نیست.

در دانشنامه علائی چنین مسطور است: «نقیض» «هر چه نه» «هر چه» بود و

«نقیض» «هیچ» «برخی» بود.

۷- عکس قضیه:

هر گاه در قضیه حمله موضوع را بجای محمول و محمول را بجای موضوع قرار دهیم و در قضیه شرطیه مقدم را در جای تالی و تالی را در جای مقدم بنشانیم، قضیه دیگری درست میشود و چون قضیه دوم را با قضیه اول بسنجیم دو حالت پیش میآید:

۱- ممکن است از صدق قضیه اول صدق قضیه دوم لازم آید، در اینصورت قضیه دوم را قضیه معکوسه یا عکس قضیه یا عکس مستوی مینامیم.

۲- ممکن است از صادق بودن قضیه اول صادق بودن قضیه دوم لازم نیاید در اینصورت میگوئیم قضیه منعکس نمیشود یا عکس آن صادق نیست.

برای اینکه قضیه ای عکس صادق داشته باشد باید بانواع قضایای محصوره

توجه داشت بدینقرار:

الف - عکس سالبه کلی، سالبه کلی است. مثال: قضیه اصلی، «هیچ انسانی سنگ نیست»، عکس قضیه «هیچ سنگی انسان نیست». هر گاه قضیه دوم صادق نباشد میبایست نقیض آن صدق کند باین معنی که برخی از سنگها آدمی باشند و در نتیجه

چیزی، هم انسان و هم سنگ باشد و این امر مخالف با قضیه اولست بنابراین باید عکس قضیه اول صادق باشد.

ب- سالبه جزئی عکس ندارد .

ج - عکس موجب کلی موجب جزئیست. مثال - قضیه اصلی: «هر انسانی حیوانست» عکس قضیه: «برخی از حیوانات آدمی اند» و این قضیه لازمه قضیه اول میباشد .

د - عکس قضیه موجب جزئی موجب جزئی خواهد بود. هر گاه بگوئیم «برخی از حیوانات آدمی اند» خود بخود لازم میآید که برخی از آدمیان حیوان باشند و البته میدانیم که صدق قضیه دوم با صدق این معنی که هر آدمی حیوان است منافاتی ندارد .

مطالبی که در باب قضایا می بایست مورد بحث قرار گیرد بپایان رسید اینک باید به بحث در باب قیاس که مر کب از قضایا است پرداخت .

فن چهارم = ترکیب قضایا

مقصود از ترکیب قضایا بدست آوردن قیاس است و غرض از منطق شناختن چگونگی استدلال میباشد که قیاس نوع کامل آنست لکن آنچه در جهان تفکر آغاز است در عالم عمل پایان خواهد بود، هدف هر اندیشه همانست که چون عمل آن پایان گیرد اندیشه تحقق پذیرد (اول الفکر آخر العمل) بهمین جهت پس از شناختن الفاظ و معانی کلی و قضایا باید بحث قیاس را مورد مطالعه قرار دهیم و این بحث در خلال دور کن یکی راجع بصورت قیاس و دیگری راجع بماده قیاس بیان خواهد شد.

رکن اول = صورت قیاس

مقدمه

۱- اقسام حجت باجمال:

در آغاز کتاب گفتیم که علم بر دو قسم است: تصور و تصدیق. راه وصول بتصور مجهول، حد و رسم میباشد و طریق وصول بتصدیق مجهول، حجت است. حجت بسنه قسم منقسم میگردد: ۱- قیاس ۲- استقراء ۳- تمثیل
پی بردن از شاهد بغایب نوعی تمثیل است و مثال نامیده میشود. از اقسام سه گانه حجت، اهمیت قیاس بیشتر است و از انواع قیاسات، قیاس برهانی، بیشتر ارزش و اعتبار دارد اکنون باید قیاس را نخست بشناسیم و آنگاه ببینیم در قیاس برهانی پیردازیم و قیاس برهانی را از قیاس غیر برهانی تمیز دهیم.

۲- تعریف قیاس:

«قیاس» گفتاری است که از چند قضیه تألیف شده باشد بقسمی که چون آن قضایا پذیرفته شوند و مسلم گردند قبول قضیه دیگری بالضرورة لازم آید مثال: «عالم

مصور است و هر مصوری حادث است» چون این دو قضیه پذیرفته شوند بالضروره باید قبول کنیم که عالم حادث می باشد، مثال دیگر: «اگر عالم مصور باشد حادث هم هست و مسلماً عالم مصور است» با قبول دو قضیه مزبور که اولی شرطیه متصله و دومی حملیه است، ملزم میشویم بقبول اینکه عالم حادث است. مثال دیگر: «عالم یا قدیم است یا حادث ولی ثابت شده که عالم قدیم نیست» باز لازمه دو قضیه که اولی شرطیه منفصله و دومی حملیه است آن خواهد بود که عالم حادث است.

۳- اقسام صوری قیاس:

«قیاس» بر دو قسم است: قیاس اقترانی، قیاس استثنائی. - قیاس اقترانی قیاسی است مرکب از دو قضیه که در يك جزء با هم مشترك باشند. مثال: «عالم مصور است و هر مصوری حادث می باشد». قیاس استثنائی قیاسی است که مقدمه دوم آن از اجزاء مقدمه اول مأخوذ باشد، اینك هر يك از دو قسم قیاس را خلال يك فصل مورد بحث قرار میدهیم و در فصل سوم از قیاس خلف و استقراء و تمثیل و قیاس مرکب سخن میگوئیم:

فصل اول - قیاس اقترانی

۱- اجزاء قیاس اقترانی:

در قیاس اقترانی که حداقل مرکب از دو قضیه است هر قضیه موضوع و محمولی دارد و چون قیاس مرکب از دو قضیه است میبایست چهار جزء داشته باشد ولی يك جزء باید مشترك باشد تا دو قضیه با هم تألیف شوند چه اگر فی المثل بگوئیم «عالم مصور است و روان جوهر است» از قبول این دو قضیه بقضیه دیگری منتقل نمیشویم. چون دو قضیه قیاس در يك جزء مشترک کند. اجزاء قیاس که حدود نامیده میشوند سه حد خواهد بود: حد مشترك را حد وسط یا حد میانگین خوانند و حدی که موضوع نتیجه واقع میشود و در مقام خبر دادن از آن میباشیم، حد اصغر و حد کبیر نامیده میشود. حد سوم که محمول نتیجه است حد اکبر یا حد مهین نام دارد. در مثال گذشته «عالم» حد کبیر و «مصور» حد میانگین و «حادث» حد مهین است. هر يك از دو قضیه

مقدمه قیاس نامیده میشود، مقدمه‌ای که مرکب از اصغر و اوسط است مقدمه صغری است و مقدمه‌ای که مرکب از اوسط و اکبر است مقدمه کبری نام دارد و چون حد وسط در هر دو قضیه مشترك است نام مقدمتین از آن اخذ نشده و چنانکه دیدیم نام مقدمه صغری از اصغر و نام مقدمه کبری از اکبر مأخوذ است.

قضیه سومیه که از ترکیب قضایای قیاس بدست می‌آید بعد از لزوم بنام «نتیجه» و پیش از لزوم بنام «مطلوب» خوانده میشود. ترکیب مقدمتین قیاس را «اقتران» و هیئت ترکیب را «شکل» مینامند.

۴- اشکال قیاس اقتরانی:

قیاس اقتরانی دارای سه شکل است: ^۱ شکل اول قیاسی است که حد وسط در یکی از مقدمتین، محمول و در مقدمه دیگر، موضوع باشد.

شکل دوم، قیاسی است که حد وسط در هر دو مقدمه محمول باشد.

شکل سوم، قیاسی است که میانگین آن در هر دو مقدمه، موضوع است.

هرگاه مقدمه قیاس، قضیه شرطیه باشد، مقدم آن در حکم موضوع قضیه

۱- منطقین متأخر، شکل چهارمی بر شکلهای سه گانه افزوده و آنرا شکل جالینوسی نامیده‌اند زیرا جالینوس را واضع آن شناخته‌اند. شکل چهارم آنست که حد وسط برای صغری موضوع و برای کبری محمول باشد و بدینقرار، عکس شکل اول است لکن در حقیقت، شکل چهارم همان شکل اول میباشد با این تفاوت که قضیه کبری پیش از قضیه صغری ذکر میشود. مثال: «هر انسانی ناطق است و هر نویسنده‌ای انسان است» این دو قضیه را اگر پیش و پس کنیم، درست شکل اول تنظیم میشود و قیاس بدین صورت درمی‌آید: «هر نویسنده‌ای انسان است و هر انسانی ناطق است». بنابراین آنچه گفته شد بهتر آنست که شکل چهارم، شکلی جداگانه بحساب نیاید. اما کسانی که در زبان‌های اروپائی کتاب منطق نوشته‌اند، قیاسهای خود را که میخواهند به هیأت شکل اول بیان کنند، غالباً به هیأت شکل چهارم درمی‌آورند و در عین حال قضیه اول را کبری و قضیه دوم را صغری میشناسند. لکن شکل چهارم، استقلالش بر این مبنی است که قضیه اول آن صغری و قضیه دوم آن کبری گرفته شود باری تعریف غزالی از شکل اول بقسمی است که شکل جالینوسی را نیز شامل است.

حملیه وتالی آن در حکم محمول قضیه حملیه خواهد بود . بهر حال در اشکال سه گانه، هر گاه قیاس، مرکب از دو قضیه سالبه یا دو قضیه جزئی باشد از آن نتیجه نمیتوان گرفت و همچنین اگر صغری، سالبه کلی و کبری، جزئی باشد . قیاس، نتیجه بخش نخواهد بود . بعلاوه هر يك از شکدها را شروط خاصی است که اگر آن شروط تحقق نیابد، قیاس آن، قیاس منتج نیست .

اینک بشروط هر شکل تفصیلاً میپردازیم :

۳- شروط شکل اول :

شکل اول بر دو شکل دیگر، دوزیت دارد . نخست آنکه برای اثبات لزوم و نتیجه آن، لازم نیست که آنرا بشکل دیگری بازگردانیم در صورتیکه دو شکل دیگر را بشکل اول باز میگردانند تا لزوم نتیجه آنها را بثبوت رسانند .

دومین مزیت شکل اول اینست که نتیجه آن یکی از محصورات چهار گانه (موجب کلی، موجب جزئی، سالبه کلی، سالبه جزئی) خواهد بود در صورتیکه نتیجه شکل دوم هر گز موجب نیست و نتیجه شکل سوم هر گز کلی نمیباشد .

برای اینکه شکل اول از جهت صورت قطعاً منتج باشد، رعایت دو شرط در آن لازمست : یکی موجب بودن صغری و دیگری کلی بودن کبری . هر گاه یکی از این دو شرط تحقق نیابد، قیاس شکل اول، منتج نخواهد بود . دلیل منتج بودن شکل اول با رعایت دو شرط مذکور، آنست که هر حکمی که بر تمام افراد محمول بار شود، اعم از حکم ایجابی یا سلبی بر موضوع که جزئی از آنست قابل حمل هست و موضوع، خواه کلی باشد یا جزئی، نسبت بمحمول خود جزء خواهد بود . مثلاً هر گاه بگوئیم « هر انسانی حیوان است » و سپس حساس بودن یا غیر حجر بودن را بر همه افراد حیوان حمل کنیم همه افراد انسان و همچنین یکایک از افراد انسان بالضرورة حساس یا غیر حجر خواهند بود چه اگر چنین نباشد میبایست حکم شامل همه افراد حیوان نشود و این خلاف فرض ماست زیرا بنا بر فرض ما باید حکم بحساس و غیر حجر بودن شامل همه افراد حیوان باشد .

۴- ضرب قیاس:

در هر شکل از اشکال سه گانه ۱۶ صورت قیاس قابل تصور است زیرا صغرای هر شکل ممکنست موجبۀ کلی یا موجبۀ جزئی یا سالبۀ کلی یا سالبۀ جزئی باشد و هر يك از این صغری‌ها را میتوان با چهار قسم کبری تألیف نمود بنابراین صورتهای هر شکل، چهار ضرب در چهار یعنی شانزده صورت است و هر صورت را ضرب مینامند.

۵- ضرب منتج شکل اول:

چون دو شرط انتاج شکل اول یعنی موجبۀ بودن صغری و کلی بودن کبری در شکل اول مجتمعاً فقط در چهار ضرب وجود دارد چهار ضرب از شانزده ضرب شکل اول منتج است بدینقرار:

ضرب اول ترکیبی است از دو موجبۀ کلی، مثال: «هر جسمی مؤلف است و هر مؤلفی محدث میباشد بالضرورة هر جسمی محدث خواهد بود.»

ضرب دوم بعینه ضرب اول است و فقط کبرای آنرا بیک قضیۀ سالبه تبدیل می‌کنیم مثلاً بجای عبارت «محدث است» عبارت «قدیم نیست» می‌گذاریم و مثال آن چنین میشود: «هر جسمی مؤلف است و هر مؤلفی قدیم نیست» نتیجۀ دوم مقدمه چنین خواهد شد: «هیچ جسمی قدیم نیست.»

ضرب سوم مثل ضرب اولست اما بجای آنکه صغری موجبۀ کلی باشد صغرای آن موجبۀ جزئی است و چون هر جزئی نسبت بخودش کلی است هر چه بر همه افراد محمول آن حمل شود بر خود آن نیز محمولست. مثال: «برخی از اجسام مؤلفند و هر مؤلفی حادث است بنابراین برخی از اجسام حادث اند.»

ضرب چهارم مثل ضرب سوم است با این تفاوت که کبرای آن سالبه خواهد بود و مثال آن چنین میشود: برخی از اجسام مؤلف اند و هیچ مؤلفی قدیم نیست بنابراین برخی از اجسام قدیم نیستند یا «نه هر جسمی قدیم است».

چهار ضربی که از هر يك مثالی آورده شد منتج است و باقی ضربها که ۱۲ اقتران

است منتج نمی باشد یعنی ممکنست دو مقدمه آن صادق باشد و با وجود این نتیجه آن صادق نباشد.

چنانکه گفتیم شکل اول مانند شکل های دیگر دارای شانزده ضرب است و چون در قیاس منتج آن نمیتوان صغرای سالبه کلی یا سالبه جزئی آورد ۸ ضرب آن قابل انتاج نیست و هر گاه صغری موجب کلی باشد چون با کبرای موجب جزئی و سالبه جزئی قابل تألیف نیست دو ضرب آن منتج و دو ضرب آن عاطل و بی نتیجه خواهد بود همچنین هر گاه صغری موجب جزئی باشد چون قیاس مؤلف از دو جزئی منتج نمیشود لذا با کبرای موجب جزئی یا سالبه جزئی تألیف نمیشود و در نتیجه از این نوع قیاس هم دو ضرب منتج و دو ضرب عقیم است با این حساب کاملاً روشن گردید که در شکل اول چهار ضرب منتج و ۱۲ ضرب عاطل و عقیم میباشد.

۶- خلاصه ضروب شکل اول:

الف - هر گاه صغری موجب کلی باشد و با کبرای موجب کلی یا سالبه کلی ترکیب شود از این ترکیب دو ضرب منتج حاصل میگردد و اگر با کبرای موجب جزئی یا سالبه جزئی ترکیب شود هر دو ضرب حاصل، عقیم است زیرا کبری جزئیست و تا حکمی نسبت بمحمول صغری کلیت نداشته باشد بر موضوع آن قابل حمل نمیشود.

ب - اگر صغری موجب جزئی باشد با کبرای موجب کلی یا سالبه کلی دو ضرب منتج میدهد اما اگر با کبرای موجب جزئی یا سالبه جزئی ترکیب شود بواسطه فقدان یکی از دو شرط یعنی بواسطه کلی نبودن کبری هر دو ضرب آن عقیم خواهد بود باین ترتیب از ۸ ضربی که تا کنون ذکر شد چهار ضرب آن منتج و چهار ضرب آن عقیم است.

ج - هر گاه صغری سالبه کلی باشد با هر يك از چهار قسم کبری که ترکیب شود ضروب آن عقیم خواهد بود و همچنین هر گاه صغرای سالبه جزئی با هر يك از چهار قسم قضایای محصوره ترکیب شود ضروب آن عقیم است زیرا وقتی که ما امری را از

انقسام هنج و عقیم شکل اول

نتیجه	مثال	کبری	مثال	صغری
نتیجه موجبۀ کلی است : هر الف ج است.	هر «ب» ج است	موجبۀ کلی	هر «الف» ب هست (۱)	موجبۀ کلی
نتیجه سالبۀ کلی است: هیچ الف ج نیست.	هیچ ب ، ج نیست	سالبۀ کلی	هر الف ، ب هست	موجبۀ کلی
این قسم عقیم است زیرا کبرای آن جزئی است.	برخی از آنچه ب باشد ج است	موجبۀ جزئی	هر الف ، ب هست	موجبۀ کلی
این قسم عقیم است زیرا کبرای آن جزئی و سالبه است	برخی از آنچه ب باشد ج نیست	سالبۀ جزئی	هر الف ، ب هست	موجبۀ کلی
نتیجه موجبۀ جزئیست: برخی از آنچه الف باشد ج است.	هر «ب» ج است	موجبۀ کلی	برخی از آنچه الف باشد ب هست	موجبۀ جزئی
این قسم عقیم است زیرا کبرای آن جزئی است.	برخی از آنچه ب باشد ج است	موجبۀ جزئی	برخی از آنچه الف باشد ب هست	موجبۀ جزئی
این قسم عقیم است زیرا کبرای آن سالبۀ جزئی است	برخی از آنچه ب باشد ج نیست	سالبۀ جزئی	برخی از آنچه الف باشد ب هست	موجبۀ جزئی
نتیجه سالبه جزئیست : هر الف ج نمیباشد.	هیچ ب ، ج نیست	سالبۀ کلی	برخی از آنچه الف باشد ب هست	موجبۀ جزئی
این قسم عقیم است زیرا صغرای آن سالبه است .	هر «ب» ج است	موجبۀ کلی	هیچ الف ، ب نیست	سالبۀ کلی
این قسم عقیم است زیرا صغری سالبه و کبری جزئی است	برخی از آنچه ب باشد ج است	موجبۀ جزئی	هیچ الف ، ب نیست	سالبۀ کلی
این قسم عقیم است زیرا صغری سالبه است .	هیچ ب ، ج نیست	سالبۀ کلی	هیچ الف ، ب نیست	سالبۀ کلی
این قسم عقیم است زیرا صغری سالبه و کبری جزئیست.	هر «ب» ج نیست	سالبه جزئی	هیچ الف ، ب نیست	سالبۀ کلی
این قسم عقیم است زیرا صغری سالبه است .	هر «ب» ج است	موجبۀ کلی	نه هر الف ب میباشد	سالبۀ جزئی
این قسم عقیم است زیرا صغری سالبه و کبری جزئی است.	برخی از آنچه ب باشد ج است	موجبۀ جزئی	نه هر الف ب میباشد	سالبۀ جزئی
این قسم عقیم است زیرا صغری سالبه است.	هیچ ب ، ج نیست	سالبه کلی	نه هر الف ب میباشد	سالبۀ جزئی
این قسم عقیم است زیرا صغری سالبه و کبری جزئیست.	هر «ب» ج نیست	سالبۀ جزئی	نه هر الف ب میباشد	سالبۀ جزئی

موضوع صغری سلب میکنیم میان آن امر و موضوع صغری بمبایننت حکم کرده ایم و البته حکمی که بر محمول مباین بار شود شامل موضوع نخواهد بود چنانکه اگر بگوئیم «انسان سنگ نیست» حکمی که بر سنگ حمل شود اعم از مثبت یا منفی لازم نیست که بر انسان صادق آید. این بود تحلیل ضروب شکل اول و بیان علت منتج بودن چهار ضرب و عقیم بودن دوازده ضرب دیگر آن.

۷- شروط انتاج شکل دوم:

در شکل دوم، اوسط در هر قضیه محمول است و نتیجه قیاس، مرکب از موضوع صغری و موضوع کبری است که با هم مبایننت دارند و لذا بر محمول نتیجه، حکمی حمل میگردد که در موضوع آن موجود نبوده است بنا بر این نتیجه شکل دوم سالبه خواهد بود زیرا اگر موجبه میبود حکم محمول خود بخود شامل موضوع میشد و احتیاج باثبات نداشت.

در قیاس شکل دوم رعایت دو شرط لازمست یکی اختلاف دو مقدمه باین معنی که اگر صغری موجبه است کبری باید سالبه باشد و بالعکس. شرط دوم کلی بودن کبری است.

بترتیبی که در شکل اول بیان شد، قیاس شکل دوم نیز ۱۶ ضرب دارد و ۱۲ ضرب آن منتج و ۴ ضرب آن عقیم میباشد اینک چهار ضرب منتج این شکل بیان میشود.

۸- ضروب منتج شکل دوم:

ضرب اول، مرکب از صغرای موجبۀ کلی و کبرای سالبۀ کلیست. مثال: «هر جسمی قابل تقسیم است و هیچ نفسی قابل تقسیم نیست» نتیجه این قیاس، سالبۀ کلیست باین صورت که هیچ جسمی نفس نیست.

لزوم نتیجه این ضرب از شکل دوم بدین ترتیب ثابت میشود که کبرای قیاس را عکس کنیم و چون کبرای قیاس سالبۀ کلی است عکس آن هم سالبۀ کلی میشود. با عکس کردن کبری، صورت قیاس چنین میباشد: «هر جسمی قابل تقسیم است و هیچ چیز قابل تقسیمی، نفس نیست» نتیجه میشود که هیچ جسمی نفس نمیباشد.

ضرب دوم، مرکب از صغرای سالبه کلی و کبرای موجبه کلیست. مثال: «هیچ موجود ازلی مؤلف نیست و هر جسمی مؤلف است» نتیجه قیاس، سالبه کلی میشود: «هیچ موجود ازلی جسم نیست».

برای اثبات صحت این قیاس، صغری را معکوس می کنیم و کبری قرار می دهیم صورت قیاس چنین میشود: «هر جسمی مؤلف است» «هیچ مؤلفی موجود ازلی نیست» نتیجه میشود که هیچ جسمی موجود ازلی نمیباشد و عکس این نتیجه چنین است که هیچ موجود ازلی جسم نیست.

ضرب سوم، مرکب از صغرای موجبه جزئی و کبرای سالبه کلی است و شبیه بضرب اولست و تنها فرق آن با ضرب اول جزئی بودن صغرای قیاس است. مثال: «برخی از موجودات قابل تقسیم اند و هیچ نفسی قابل تقسیم نیست» نتیجه میشود که برخی از موجودات نفس نیستند.

دلیل لزوم این نتیجه آنست که هر گاه کبری را معکوس کنیم قیاس ما بصورت شکل اول درمی آید و چنین میشود: برخی از موجودات قابل تقسیم اند و هیچ چیز قابل تقسیمی، نفس نیست.

ضرب چهارم، مرکب از صغرای سالبه جزئی و کبرای موجبه کلی است. مثال: «برخی از موجودات مؤلف نیستند و هر جسمی مؤلف است» نتیجه میشود که برخی از موجودات جسم نیستند.

اثبات نتیجه ضرب چهارم از شکل دوم بطریق عکس ممکن نیست زیرا صغری سالبه جزئی است و عکس ندارد و کبری موجبه کلیست اگر منعکس گردد بصورت موجبه جزئی درمی آید و در این صورت قیاس ما مرکب از سالبه جزئی و موجبه جزئی خواهد شد و چنانکه میدانیم قیاس مرکب از دو جزئی، منتج نخواهد بود پس باید برای اثبات قیاس مزبور بطریقی غیر از طریق عکس توسل جست. اثبات این قیاس بدو طریق ممکنست: یکی طریق افتراض و دیگر طریق خلف.

طریق افتراض آنست که چون هر چیزی نسبت بخودش کلی است برخی از

موجودات را کلی فرض کنیم و نامی بر آن بگذاریم. مثلاً چنانکه در کتاب دانشنامه مسطور است برخی از موجودات را «آن» بنامیم و جسم را «فلان» و مؤلف را «باستار» بخوانیم قیاس ما باین صورت درمیآید: «هیچ» آن «باستار نیست و هر «فلان» باستار است». نتیجه میشود که «هیچ» آن «فلان نیست». سپس قضیه کلی را به هیئت اول که جزئی بود در میآوریم نتیجه چنین میشود که برخی از موجودات فلان نیستند. باین ترتیب ضرب چهارم بصورت ضرب دوم درمیآید.

طریق «خلف» چنین است که بگوئیم اگر نتیجه قیاس ما (نه هر موجودی جسم است) صادق نباشد میبایست نقیض آن (هر موجودی جسم است) صادق آید و هر گاه نقیض نتیجه (هر موجودی جسم است) با کبرای قیاس ترکیب شود صورت قیاس چنین میشود: «هر موجودی جسم است و هر جسمی مؤلف است» نتیجه میشود که هر موجودی مؤلف است. این نتیجه برخلاف مقدمه صغرای قیاس اصلی ما است چه بموجب آن میبایست برخی از موجودات مؤلف نباشند. باین قرار نتیجه حاصل از ترکیب نقیض قضیه با کبرای قیاس، نقیض صغرای قیاس خواهد بود و چون اجتماع نقیضین محال میباشد باید نقیض نتیجه، صادق نباشد و چون نقیض قضیه صادق نیست میبایست خود آن قضیه صادق باشد و این طریق که اثبات صدق قضیه بوسیله اثبات کذب نقیض آن باشد در اصطلاح «خلف» نامیده میشود.

۹- شروط انتاج شکل سوم:

در شکل سوم، اوسط برای صغری و کبری موضوعست و نتیجه آن اثبات این-معنی است که هر حکمی که بر همه افراد موضوع بار باشد چه مثبت و چه منفی بر برخی از افراد محمول نیز صادقست بنابراین نتیجه شکل سوم همیشه جزئیست.

در شکل سوم رعایت دو شرط لازمست یکی آنکه صغری موجب باشد و دیگری آنکه یکی از دو مقدمه، خواه صغری و خواه کبری کلی باشد، صورتهای این شکل بترتیبی که در شکل اول مذکور شد ۱۶ ضرب است ولی فقط ۶ ضرب آن منتج وده ضرب دیگر آن عقیم است.

۱۰- ضرب منتج شکل سوم:

ضرب اول، مرکب از دو قضیه موجبه کلیست. مثال: «هر انسانی حیوانست و هر انسانی ناطق است» نتیجه میشود که برخی از حیوانات ناطقند. لزوم نتیجه این شکل باین طریق ثابت میشود که بجای صغری عکس آنرا بگذاریم و عکس آن موجبه جزئیست بنابراین با تبدیل صغری صورت قیاس چنین خواهد شد: «برخی از حیوانات انسانند و هر انسانی ناطق است» چنانکه می دانیم صورت مزبور صورت ضرب سوم از شکل اولست.

ضرب دوم، از صغرای موجبه کلی و کبرای سالبه کلی مرکبست مثال: «هر انسانی حیوان است و هیچ انسانی اسب نیست» نتیجه میشود که هر حیوانی اسب نیست. میتوانیم صغری را معکوس کنیم و قیاس را باین صورت در آوریم: «برخی از حیوانات انسانند و هیچ انسانی اسب نیست» چنانکه می بینیم قیاس بصورت ضرب چهارم از شکل اول درمی آید و منتج می باشد.

ضرب سوم، مرکب از صغرای موجبه جزئی و کبرای موجبه کلی است. مثال: «برخی از آدمیان سفیدند و هر انسانی حیوان است» نتیجه میشود که برخی از سفیدها حیوانند. هر گاه صغرای قیاس را معکوس کنیم قیاس باین صورت درمی آید: «برخی از موجودات سفید، انسانند و هر انسانی حیوانست» چنانکه می بینیم با معکوس کردن صغری قیاس بصورت ضرب سوم از شکل اول درمی آید.

ضرب چهارم، مرکب از صغرای موجبه کلی و کبرای موجبه جزئیست. مثال: «هر انسانی حیوانست و برخی از آدمیان نویسنده اند» نتیجه میشود که برخی از حیوانات نویسنده اند. هر گاه کبری را معکوس کنیم و صغری قرار دهیم قیاس باین صورت در می آید «برخی از نویسندگان آدمی اند و هر آدمی حیوانست» بنابراین برخی از نویسندگان حیوانند. عکس نتیجه چنین خواهد شد که: برخی از حیوانات نویسنده اند.

ضرب پنجم، مرکب از صغرای موجبه کلی و کبرای سالبه جزئیست. مثال: «هر انسانی ناطقست و هر انسانی نویسنده نیست» نتیجه میشود که هر ناطقی نویسنده

نیست. اثبات لزوم نتیجه این ضرب بطریق عکس ممکن نیست و باید از طریق افتراض آنرا ثابت کرد. مثلاً میگوئیم «هر انسانی ناطقست و برخی از آدمیان امی هستند» نتیجه میشود که برخی از ناطقان امی اند. سپس قیاس دیگری باین ترتیب تألیف میکنیم: «برخی از ناطقان امی اند و هیچ امی نویسنده نیست» نتیجه میشود که برخی از ناطقان نویسنده نیستند.

ضرب ششم، از صغرای موجبه جزئی و کبرای سالبه کلی مرکب است. مثال: «برخی از حیوانات سفیدند و هیچ حیوانی برف نیست» نتیجه میشود که برخی از سفیدها برف نیستند یا هر سفیدی برف نیست. هر گاه صغری را معکوس کنیم قیاس بصورت ضرب چهارم از شکل اول درمیآید زیرا صورت قیاس چنین میشود: «برخی از موجودات سفید حیوانند و هیچ حیوانی برف نیست».

اینک که از تفصیل قیاس اقترانی فراغ حاصل شد باید مختصری درباره قیاس استثنائی بحث کنیم.

فصل دوم - قیاس استثنائی

قیاس استثنائی بر دو نوعست: نوع اول قیاسی است که مقدمه اول آن شرطیه متصله است و مقدمه دوم آن استثنائی بر مقدمه اول میباشد، نوع دوم قیاسی است که مقدمه اول آن شرطیه منفصله و مقدمه دوم آن استثنائی بر شرطیه منفصله است.

قیاس استثنائی نوع اول:

«هر گاه بگوئیم «اگر عالم حادث باشد ایجاد کننده ای دارد» و سپس عین مقدم را از آن استثنا کنیم و بگوئیم «معلومست که جهان حادث است» نتیجه قیاس عین تالی خواهد بود چه از دو مقدمه لازم میآید که جهان دارای موجدی باشد. همچنین اگر نقیض تالی را استثنا کنیم و بگوئیم که جهان موجد ندارد لازم میآید که جهان حادث نباشد اما اگر نقیض مقدم را استثنا کنیم از قیاس ما نه عین تالی نتیجه میشود و نه نقیض تالی. مثلاً در مثال مذکور اگر بگوئیم «عالم حادث نیست» ممکنست

جهان با فرض عدم حدوث، محتاج بموجود بوده یا از موجود بی نیاز باشد و هر گاه بگوئیم «اگر این موجود انسانست حیوان هم هست لکن انسان نیست» از قیاس ما نتیجه نمیشود که موجود مزبور حیوان یا غیر حیوان باشد. بهمین نحو اگر عین تالی را استثنا کنیم و بگوئیم «موجود مورد بحث حیوانست» لازم نمیآید که آن موجود انسان یا غیر انسان باشد و اگر بگوئیم «هر گاه نماز درست باشد نماز گزار پاك است و مسلماً نماز گزار مورد بحث پاك میباشد» از قیاس ما نه صحت و نه بطلان نمازوی انتاج خواهد شد.

خلاصه آنکه قیاس استثنائی نوع اول دارای چهار قسم است که دو قسم آن (استثنای عین مقدم و استثنای نقیض تالی) منتج است و دو قسم دیگر آن (استثنای نقیض مقدم و استثنای عین تالی) عقیم میباشد اما اگر تالی با مقدم مساوی باشد هر چهار قسم قیاس منتج خواهد بود. مثال: «اگر این موجود جسم باشد مؤلف از هیولی و صورت خواهد بود» حال بر این مقدمه هر يك از چهار قسم استثناء که اضافه شود از تألیف دو مقدمه، قیاسی منتج بدست خواهد آمد (لکن این موجود جسم است، این موجود مؤلف است این موجود جسم نیست، این موجود مؤلف نیست)

هر گاه تالی اعم از مقدم باشد از اثبات خاص، اثبات عام لازم میآید ولی از نفی خاص نفی عام نتیجه نمیشود بر عکس از نفی عام نفی خاص لازم میآید و نتیجه اثبات خاص نخواهد بود چنانکه اثبات انسانیت مستلزم اثبات حیوانیت و همچنین نفی انسانیت مستلزم نفی حیوانیت نیست بر عکس نفی حیوانیت با نفی انسانیت ملازمه دارد ولی از ثبوت حیوانیت ثبوت انسانیت لازم نمیآید.

قیاس استثنائی دوم نوع:

مقدمه اول این نوع قیاس چنانکه گفتیم شرطیه منفصله است و با هر يك از چهار قسم استثناء که تألیف شود قیاسی منتج بدست خواهد آمد: مثال: هر گاه بگوئیم «عالم یا حادث است یا قدیم» و سپس بگوئیم «لکن عالم حادث است» نتیجه میشود: عالم قدیم نیست، یا بگوئیم «عالم حادث نیست» نتیجه میشود: عالم قدیم است، یا بگوئیم:

« عالم قدیم است » نتیجه میشود: عالم حادث نیست، یا بگوئیم: « عالم قدیم نیست » نتیجه میشود: عالم حادث است .

چنانکه دیدیم از استثنای هر يك از مقدم و تالی نقیض دیگری نتیجه میشود و از استثنای نقیض هر کدام، عین دیگری لازم میآید . این وضع در صورتیست که شرطیه منفصله منحصر بدو قسم باشد اما اگر انحصار در سه قسم باشد از استثنای عین یکقسم، نقیض دو قسم دیگر نتیجه میشود ، مثال: « این عدد بیشتر یا کمتر یا مساوی با آن عدد است لکن مسلماً بیشتر است پس کمتر و مساوی نخواهد بود » هر گاه نقیض یکقسم را استثنا کنیم یکی از دو قسم دیگر بنحومرد نتیجه خواهد بود چنانکه در مثال بالا هر گاه بگوئیم بیشتر نیست ممکنست کمتر یا مساوی باشد .

در صورتیکه شرطیه منفصله غیر محصور باشد اثبات یکقسم، منتج نقیض همه اقسام خواهد بود و استثنای نقیض یکقسم ، منتج تردید در باقی اقسام میباشد چنانکه اگر بگوئیم « زید در عراق یا در حجاز یا در جای دیگری است » یا بگوئیم : « این عدد یا پنج یا ده یا مقدار دیگریست » اگر بر ما ثابت شود که زید در عراق است مسلماً در حجاز یا در جای دیگری نخواهد بود و چون معلوم شود که عدد مورد بحث ما پنج است قطعاً مقدار دیگری که غیر از پنج باشد نخواهد بود اما اگر زید در عراق نباشد در یکی از جاهای دیگر غیر از عراق است و اگر عدد مورد بحث پنج نباشد یکی از مقادیر دیگر غیر از پنج خواهد بود

این بود بحث درباره اقسام صوری قیاس .

فصل سوم - قیاس خلف ، استقراء ، تمثیل ، قیاس مرکب

مبحث اول - قیاس خلف:

قیاس خلف آنست که عقیده خود را با اثبات بطلان نقیض آن بثبوت برسانیم باین ترتیب که ثابت کنیم نقیض عقیده ما مستلزم امری محال خواهد بود . قیاس خلف باین طریق است که بر عقیده طرف مقابل مقدمه‌ای که صدق آن ظاهر است میافزائیم

چون نتیجه کاذب درمیآید میبایست یکی از دو مقدمه باطل باشد و چون مقدمه‌ای که ما خود افزوده‌ایم ظاهر الصدق است میبایست مقدمه دیگر که مبین عقیده طرف مقابل و نقیض عقیده ما است باطل باشد. مثال: فرض کنیم کسی میگوید «نفس جسم است» در جواب او میگوئیم «نفس جسم است و هر جسمی منقسم است» نتیجه قیاس ما آن خواهد بود که نفس منقسم باشد ولی می‌بینیم که نفس در انسان منقسم نیست پس باید یکی از دو مقدمه قیاس باطل باشد و چون صدق مقدمه دوم ظاهر است بطلان نتیجه قیاس ناشی از بطلان مقدمه اول خواهد بود یعنی جسم بودن نفس باطل است پس باید مذهب ما که عدم جسمیت نفس است درست باشد.

مبحث دوم - استقراء :

استقراء عبارت از آنست که از روی جزئیات بسیار بیک امر کلی که شامل آن جزئیات باشد حکم شود فی المثل چون دیده‌ایم اسب و انسان و گربه و عده دیگری از حیوانات در هنگام جویدن غذا فك زیرین خود را حرکت میدهند بطور کلی حکم کنیم که «هر حیوانی در هنگام جویدن، فك زیرین خود را می‌جنباند» چنین حکمی را حکم استقرائی مینامند. حال اگر همه جزئیات استقراء شده باشد بنحوی که هیچ فردی از تتبع و پی‌جویی بر کنار نمانده و در قلمرو حکم وارد باشد حکم ما حکم قطعی است و بصورت قیاس شکل اول تنظیم می‌گردد چه میگوئیم «اسب و انسان و غیره مثلاً مجموعه حیوانات را تشکیل میدهند و همه فك زیرینشان در موقع جویدن می‌جنبند» در این صورت است که بر حسب نتیجه قیاس میبایست که فك زیرین هر حیوان در وقت جویدن حرکت کند. مثالی که ذکر شد نمونه استقراء تام نیست چه نهنگ در هنگام جویدن، فك بالائی خود را حرکت میدهد.

حکم استقرائی که همه افراد آن مورد تحقیق و تتبع قرار نگرفته باشد افاده یقین نمیکند چه ممکنست در هزار مورد صادق باشد و بريك مورد صدق نکند چنانکه نهنگ از حکم کلی حرکت فك زیرین خارج بود.

از روش استقراء در فقهیات استفاده میشود و این روش در یقینیات قابل استفاده

نیست . در فقهیات هم هر چه واری و تتبع بیشتر و دقیقتر باشد موجب ظن بیشتری می شود .

مبحث سوم - تمثیل یا مثال :

تمثیل چنانست که حکم جزئی را بجزئی دیگر که با جزئی اول در امری از امور شباهت دارد نقل کنیم مثلاً می بینیم خانه دارای شکل و صورت است و حادث می باشد آسمان را نیز جسمی دارای شکل و صورت می بینیم و سپس بقیاس خانه حکم میکنیم که آسمان نیز حادث است . این نوع استدلال که در اصطلاح فقها و اصحاب کلام « قیاس » نامیده میشود و در منطق « تمثیل یا مثال » نام دارد بهیچوجه افاده یقین نمیکند و فقط مایه دلخوشی و موجب اقناع نفس است . مثلاً هر گاه بخواهیم بیماری را به نوشیدن دارویی وادار کنیم بوی میگوئیم « فلان ، بیمار بود و این دارو را نوشید و بهبود یافت » بسا هست که بیمار با این استدلال بنوشیدن آن دوامایل گردد و بدون توجه باین که آیا داروی مورد بحث برای هر نوع بیماری مفید است یا فقط برای علاج امراض خاصی سودمند واقع میشود ، سخن ما را بپذیرد و همچنین بیمار توجه ندارد که آیا بیماری وی شبیه به بیماری فلانست یا نه و آیا از جهت سن یا قوت وضعف یا سایر خصوصیات هر دو مانده اند یا نه ؟ .

روش تمثیل در محاورات عادی و در خطابه ها بکار میرود . مراد ما از خطابه ، گفتارهاییست که در اقامه دعاوی و شکایت و عذرخواهی و ستایش و نکوهش و مانند این امور بکار میدارند .

اهل جدل بطریق تمثیل ، زیاده تمسک میشوند و چون ضعف این نوع استدلال بر خود ایشان هم پوشیده نیست ، جهت تقویت فن تمثیل ، بدلیل تعلیل ، تمسک میجویند باین ترتیب که میگویند حکم در مورد اصلی ناشی از علت است مثلاً خانه حادث است و حدوث آن ناشی از مصور بودن آن است و چون مصور بودن که علت حدوث خانه است در آسمان هم وجود دارد ، میبایست آسمان هم حادث باشد .

حکم بعلیت را اهل جدل بدو طریق ثابت میکنند : یکی ، طریق طرد و عکس

و دیگر طریق سبر و تقسیم .

طریق طرد و عکس - جدلیون میگویند دلیل ما بر حادث بودن آسمان این است که هر چیز مصور که دیده ایم حادث بوده و هر چیز غیر مصور که دیده ایم حادث نبوده است بنا بر این آسمان هم که مصور است باید مانند خانه حادث باشد.

ابطال دلیل طرد و عکس - طرد و عکس را میتوان با دو دلیل ، ابطال کرد:

۱- تمسك بطریق طرد و عکس ، استدلال تمثیلی نیست بلکه دلیل استقرائی میباشد و چون استقراء تام یعنی رسیدگی بتمام افراد ممکن نیست و استقراء ناقص هم مفید یقین نمیباشد از راه طرد و عکس نه می توان تمثیل را محکم کرد و نه می توان حادث بودن آسمان را بثبوت رسانید .

۲- اگر آسمان مورد استقراء و تتبع واقع نشده باشد هیچ دلیلی بر حدوث آن نیست زیرا همه افراد را تتبع نکرده ایم و چنانکه گفتیم ممکنست حکم استقرائی بر هزار مورد صدق کند و بريك مورد، صادق نباشد چنانکه تمساح بر خلاف حیوانات دیگر در هنگام جویدن غذا، فك بالائی خود را حرکت میدهد و نوع تمساح از این جهت بر خلاف انواع دیگر حیوانست همچنین ممکن است آسمان از موارد استثنائی بوده و با وجود مصور بودن، حادث نباشد . اما هر گاه آسمان نیز مورد تتبع قرار گیرد و معلوم شود که مشمول حکم استقرائی است در این صورت دیگر حکم آن از جهت قیاس با خانه ثابت نشده و مطلب ، پیش از احراز صحت مقدمه تمثیل و مقایسه ثابت بوده است ولذا در اثبات آن احتیاج به تمثیل نداشته ایم .

طریق سبر و تقسیم - طریقه دیگر اصحاب جدل برای اثبات صحت روش تمثیل طریقه سبر و تقسیم است ، بدین قرار : میگویند صفات اصل را تجزیه و تحلیل میکنیم مثلاً خانه را موجود و قائم بنفس و جسم و مصور مییابیم بعد می بینیم که موجود بودن یا قائم بنفس بودن یا جسم بودن خانه علت حدوث آن نیست پس مصور بودن خانه می باید علت حدوثش باشد و چون این علت در آسمان هم موجود است می بایست آسمان هم حادث باشد.

ابطال طریقه سبر و تقسیم - طریق سبر و تقسیم بچهار دلیل باطلست :

۱ - از کجا معلومست که حدوث خانه ناشی از علتی باشد که افراد دیگر را شامل شود و موجب سرایت حکم گردد؟ ممکنست حدوث خانه ناشی از علتی باشد که تنها بخانه اختصاص داشته باشد و بفرض اینکه چیز دیگری هم غیر از خانه حادث باشد ممکنست حدوث هر دو از علت مختصه مشترك میان هر دو ناشی باشد و حکم از دو یا چند مورد خاص تجاوز نکند .

۲ - بفرض اینکه حدوث خانه ناشی از علت عام باشد از کجا معلومست که صفات خانه منحصر باوصاف مزبور بوده و از کجا معلومست وصف دیگری غیر از اوصاف مزبور علت ثبوت حکم نباشد؟

جدلیون در مقام اثبات حصر نیستند و میگویند اثبات خلاف بر عهده طرف مقابل است بعلاوه اگر وصف دیگری وجود داشت ما بر آن اطلاع مییافتیم چنانکه اگر فیلی در مقابل مامیبود آنرا مشاهده میکردیم .

این سخن اصحاب جدل نیز پذیرفته نیست زیرا اولاً عجز خصم از احراز مورد خلاف، دلیل معدوم بودن آن نیست چنانکه بسیاری از امور وجود دارد و ما قادر بدیدن و ارائه دادن آنها نیستیم ثانیاً میان فیل با معانی ذهنی تفاوت بسیار است بسامعانی ذهنی که بالفعل نسبت بآنها اطلاعی نداریم و حتی ممکنست وجود آنها منکر شویم لکن پس از مدتی بر آن وقوف یابیم، و وجود آن برای ما مسلم و قطعی گردد .

۳ - بفرض اینکه صفات خانه مثلاً منحصر بچهار وصف باشد از کجا معلومست که فقط يك وصف علت ثبوت حکم باشد؟ بسا هست که حکم حدوث، ناشی از اجتماع وتر کیب دو یا سه صفت باشد در این صورت بفرض اینکه ثابت شود هیچیک از موجودیت و قائمیت بنفس و جسمیت بتنهائی علت حکم حدوث نیست علتیت وصف چهارم بثبوت نمیرسد زیرا ممکنست تر کیب دو یا سه وصف، علت حکم باشد، مثلاً موجودیت باقیام بنفس یا موجودیت با جسمیت یا موجودیت با مصوریت یا قیام بنفس با جسمیت یا قیام بنفس با مصوریت یا جسمیت با مصوریت علت حکم باشد و هم چنین ممکنست اجتماع سه امر علت حکم گردد

و چنانکه میدانیم بسا هست که چند چیز یکان یکان فاقد خصوصیتی هستند و چون باهم جمع شوند مجموعه آنها واجد آن خصوصیت میشود و آن خصوصیت منشأ احکامی قرار میگیرد. چنانکه مرکب تحریر از زاج و دوده و مازو بدست می آید ولی هریک از این مواد خصوصیت مرکب را ندارد.

۴- بفرض اینکه حصر اوصاف، ثابت گردد و بفرض اینکه حکم، ناشی از ترکیب اوصاف نباشد باز در صورتیکه عدم علیت سه وصف ثابت شود علیت وصف چهارم بطور مطلق ثابت نمیگردد زیرا ممکنست وصف چهارم دویا چند قسم باشد و یکقسم آن علت ثبوت حکم شود و آن قسم از صفت در مثال فرع وجود نداشته باشد مثلاً ممکنست خانه بعلمت آنکه قسمی خاص از مصور است حادث باشد و آسمان که قسم دیگر مصور است حادث نباشد.

مبحث چهارم - قیاس مرکب :

معمولاً در کتب و در تعلیمات، قیاس را بصورت و ترتیبی که بیان کردیم بکار نمی دارند و بیشتر، قیاسهای مشوش بکار میبرند باین طریق که یا کبری را بر صغری مقدم میدارند یا اینکه حشو و زوائدی در میان دو مقدمه جا میدهند گاهی هم یکی از دو مقدمه را حذف میکنند. ممکنست حذف مقدمه از باب وضوح باشد ولی گاهی هم مقدمه ای را بمنظور مشتبه ساختن مطلب حذف میکنند بهر حال اگر قیاسهای مشوش قابل آن باشد که بصورت و ترتیب منطقی در آید آن قیاس منتج است و گرنه قابل اعتماد و منتج نخواهد بود. همچنین اگر صورت منطقی قیاس دارای شروط خاص نباشد موجد یقین و قطع نیست.

برای بازگرداندن قیاس مشوش بصورت قیاس منتظم، شکل اول اقلیدس را بعنوان مثال ذکر می کنیم: می خواهیم بر خط الف، ب مثلثی متساوی الاضلاع بسازیم نوك پرکار را روی «ا» قرار میدهیم و فرجه پرکار را تا نقطه «ب» می گشائیم و دور خط «اب» دایره ای میزنیم، آنگاه نوك پرکار را بر نقطه «ب» گذاشته آنرا تا نقطه الف می گشائیم و بر گرد خط «ا» دایره ای رسم می کنیم این دو دایره چون بیک شعاعند باهم

متماثلند و در نقطه ای یگدیگر را قطع میکنند نقطه تقاطع دو دایره را «ج» مینامیم حال از نقطه «ج» خطی بنقطه «الف» و خط دیگری بنقطه «ب» میبریم شکل حاصل مثلث متساوی الاضلاع است زیرا خط «اب» و خط «اج» که هر دو شعاع یک دایره میباشند باهم برابرند و بهمین دلیل خط «اب» و «بج» نیز باهم برابرند، از طرف دیگر خط «اج» و «بج» که هر کدام با خط «اب» برابر بودند با یکدیگر برابرند باین ترتیب ثابت شد که سه ضلع این مثلث بایکدیگر مساوی میباشند.

چنانکه دیدیم قیاسی که برای اثبات شکل اول اقلیدس بکار رفت مشوش بود ولی ممکنست استدلال شکل مزبور را بصورت چهار قیاس منتظم بیان کرد بدینقرار:

۱- خط «اب» و خط «اج» هر کدام شعاع یک دایره اند و همه شعاعهای یک دایره مساوی هستند در نتیجه خط «اب» و خط «ج» باهم برابرند.

۲- خط «اب» و خط «بج» نیز هر کدام شعاع یک دایره اند و تمام اشعه یک دایره باهم برابرند پس خط «اب» با خط «اج» مساویست.

۳- خط «اج» و خط «بج» هر کدام برابر با خط «اب» میباشند و هر چند خطی که بایک خط برابر باشند خود آنها بایکدیگر مساویند بنابراین خط «اج» با خط «بج» مساوی خواهد بود.

۴- شکل «ابج» محاط بسه خط مساویست و هر شکلی که بسه خط متساوی محاط باشد مثلث متساوی الاضلاع است بنا بر این شکل «ابج» که بر خط «الف ب» ساخته شده است مثلث متساوی الاضلاع میباشد.

چنانکه از مثال دانسته شد علمای هندسه قیاسها را بترتیبی که ما گفتیم ایراد نمیکند و بعضی از مقدمات را که واضحند از باب تساهل حذف مینمایند. اینک که بحث راجع بصورت قیاس پایان یافت ماده قیاس را مورد بحث و مطالعه قرار میدهیم.

رکن دوم = ماده قیاس

فصل اول - اقسام مادی قیاس یا صناعات :

مراد از ماده قیاس، مقدمات قیاس است. هر گاه مقدمات قیاسی همه صادق و یقینی باشد نتیجه آن نیز صادق و یقینی خواهد بود و هر گاه همه یا برخی از مقدمات قیاس کاذب باشد صدق نتیجه آن قطعی نخواهد بود و در صورتیکه مقدمات ظنی باشد نتیجه آن یقینی نیست. قیاس منطقی را میتوان بدینار تشبیه کرد دینار در صورتی سالم است که ماده اش طلای خالص و شکلش دایره کامل باشد بنابراین عیب دینار یا از نقص صورت ناشی است، یا از نقص ماده اش منشأ میگیرد. چنانکه قطعه طلای مستطیل را دینار نگویند و قطعه دایره شکل مسین را هم دینار نخوانند. قیاس منطقی هم اگر در صورتش خللی باشد و بیکی از اشکال قیاس باز نگردد قیاس صحیح نیست. همچنین اگر مقدمات آن صادق نباشد نتیجه آنهم صادق نخواهد بود.

از جهتی دیگر ماده قیاس بطلا مانده است و هم چنانکه طلا ۵ درجه دارد قیاس نیز دارای ۵ درجه است: درجه اول قیاس قیاسی است که مقدمات آن همه صادق و یقینی باشند و هیچگونه شك و شبهه‌ای در آن پیدا نشود. مقدمات این نوع قیاس بزر خالص مانده است و قیاس حاصل از اینگونه مقدمات را برهان مینامند.

دوم قیاسی است که مقدمه‌های آن نزدیک به یقینیات باشند و در نظر اول احتمال خطا پیش نیاید ولی برای کسیکه بادقت نظر در آن بنگرد نسبت بآن احتمال خطا پیش آید. اینگونه قیاس که قیاس جدلی نامیده میشود مانند طلائیست که اندکی غش در آن باشد که تنها ناقد مطلع بر غش آن وقوف می‌یابد.

سوم قیاسی که همه یا برخی از مقدمات آن ظنی است و شخص بآنها ظن غالب پیدا میکند و در عین حال، نفس بنقیض آن هم شاعر است و بعبارت دیگر احتمال خطا در آن قابل تصور می‌باشد. این چنین قیاس که آنرا «قیاس خطایی» مینامند مانند قطعه طلائیست

مغشوش که هر زرگری غش آنرا میداند و اشخاص عادی هم ممکنست بمغشوش بودن آن پی برند .

چهارم قیاسی که مقدمات آن یقینی و ظنی نباشد ولی با حيله و نیرنگ آنرا بصورت یقینی در آورده باشند. این گونه قیاس که قیاس مغالطی یا سفسطی یا سوفسطائی نامیده میشود شبیه به قطعه مس است که آنرا چنان با مهارت آب طلا داده باشند که حتی زرگر آنرا زرپندارد .

پنجم قیاسی که کذب آن معلومست ولی آدمی بوسیله تخیل بدان مایل میگردد . اینگونه قیاس که قیاس شعری نامیده میشود بقطعه مس میماند که آنرا بصورت زیبائی در آورده باشند که همه آنرا مس میدانند ولی از باب منظر زیبائی که دارد آنرا مانند طلا قیمتی و گرامی میشمارند .

بنابر آنچه گفته شد قیاس از جهت ماده به پنج قسم تقسیم میشود ۱- برهان ۲- جدل ۳- خطابه ۴- مغالطه یا سفسطه ۵- شعر. مجموعه این اقسام را «صناعات خمس» مینامند .

فصل دوم - انواع مقدمات قیاس:

مقدماتی که بحجت محتاج نیستند ازسیزده نوع تجاوز نمیکنند و آن انواع سیزده گانه عبارتند از:

- ۱- اولیات ۲- محسوسات ۳- تجربیات یا مجربات ۴- متواترات ۵- قضایائی که با قیاسات خود در ذهن همراهند ۶- وهمیات ۷- مشهورات حقیقی ۸- مقبولات ۹- مسلمات ۱۰- مشبهات ۱۱- مشهورات ظاهری ۱۲- مظنونات ۱۳- مخیلات .

۱- اولیات:- اولیات اموری هستند که عقل بمجرد روبرو شدن با آنها آنها را تصدیق مینماید و همینکه موجودی دارای نفس عاقل باشد ولو آنکه تعلیمی فرا نگرفته و باخلاق و عاداتی متخلق نشده باشد و فی المثل هر گاه موجودی دارای نفس عاقل دفعه واحده آفریده شود بمجرد آفریده شدن و مواجهه با این قبیل امور بآنها

تصدیق میکند. مثال: «کل بزرگتر از جزء است»، «دو چیز مساوی با یک چیز با هم برابرند». همینکه عقل معنی کل و معنی جزء و معنی بزرگتری و کوچکتری را تصور کند خود بخود بدون هیچ شک و شبهه‌ای بزرگتری کل بر جزء حکم خواهد کرد و این حکم هر کل را شامل خواهد بود و در عین حال حکمی عقلی است و غیر از حکم صادر از حس است چه حس يك یا چند امر محصور را ادراك میکند در صورتیکه این قبیل امور همیشه در عقل ثابت و کلی و غیر محصور هستند و عقل از آنها منفک نمیشود.

۴- محسوسات: محسوسات اموری هستند که با حس ثابت میشوند از قبیل

بر آمدن آفتاب و افزایش و کاهش ماه.

۳- تجربیات: تجربیات یا مجربات آنگونه از امور است که با همکاری حس و عقل ثابت میگردد مانند حکم بسوزان بودن آتش و حکم به رافع صفر بودن سقمونیا و حکم به مسکر بودن شراب. فی المثل سکر شراب را بتکرار بوسیله حس دریافته‌اند و عقل حکم بمسکر بودن شراب میکند و سکر را امر اتفاقی نمیداند چه اگر امر اتفاقی بود همیشه حاصل نمیشد.

۴- متواترات: متواترات آن قسم اموری است که با خبر دادن جماعتی ثابت گردد بطوریکه شك در آن محال باشد مانند اثبات وجود مصرومکه - اما باید دانست که امور متواتره را بر یکدیگر قیاس نمیتوان کرد و فی المثل نمیشود گفت که چون بتواتر وجود پیغمبری از پیغمبران ثابت است معجزه او نیز باید خود بخود ثابت باشد چه ممکنست شخصی در نبوت پیغمبری شك نکند و در معجزه‌ای از معجزات او شك داشته باشد. به چنین کس باید مهلت داد تا شك وی با تواتر مرتفع گردد.

۵- قضایائی که با قیاسات خود در ذهن همراهند: بعضی مطالب در اثبات خود احتیاج به حد وسط دارند لکن حد وسط آنها دور از ذهن نیست و همیشه در ذهن چنان حاضر است که شخص تصور میکند که آن مطالب از جمله اولیات است و حال آنکه در واقع چنین نیست و اثبات آن بوسیله حد واسطه می باشد. در حقیقت قیاس، چیزی جز جستجوی حد واسطه نیست چه اصغر و کبر در خود مسئله مطلوب وجود دارد و آنچه

باید کشف شود حد اوسط است، اینگونه مطالب هم در اثبات خود بقیاس محتاجند ولی قیاساتشان با خودشان همراه میباشد. حکم باینکه «عدد دو، نصف چهار است» یکی از این قبیل قضایا است چه آدمی تصور می کند که بالبداهه حکم کرده است. با آنکه در حقیقت در ذهن قیاسی باین ترتیب تنظیم شده است:

«یکی از دو جزء کل که برابر با جزء دیگر آن باشد نصف است و عدد دو یکی از دو جزء چهار است که با جزء دیگر آن مساوی می باشد بنابراین دو، نصف چهار است».

دلیل بر اینکه قضیه مزبور محتاج بقیاس است آنکه اگر ۱۷ را با سی و چهار بسنجیم فوراً و بالبداهه نمیتوانیم حکم کنیم که ۱۷ نصف سی و چهار است بلکه باید اول سی و چهار را بدو جزء مساوی تقسیم کنیم تا عدد هفده بدست آید آنگاه به نصف بودن آن حکم کنیم. بفرض اینکه نسبت بمثال ۱۷ و ۳۴ حاضر الذهن باشیم هرگاه اعداد بزرگتری فرض شوند یا کسر را بسدس و سبع و ثمن و غیره تبدیل کنیم نسبت بآن حاضر الذهن نخواهیم بود و احتیاج ما بقیاس کاملاً حس خواهد شد.

خلاصه آنکه بعید نیست مطلبی با قیاس و حد وسط ثابت گردد و ذهن بطریقه اثبات آن شاعر نباشد چه لازم نیست که نفس بوجه ثبوت همه امور آگاه باشد بلکه باید در نظر داشت که ثبوت امری خود چیزی است و طریقه ثبوت آن در ذهن امری دیگر میباشد.

۶- وهمیات: وهمیات مقدمات باطلی است که در ذهن چنان قوت دارد که جای هیچ

شکی نسبت بآن در ذهن باقی نمی ماند و این وضع بر اثر حکم وهم نسبت بامور خارج از حس میباشد چه وهم فقط میتواند هر چیزی را موافق با محسوساتی که با آنها عادت کرده در یابد مثلاً وهم وجود موجودی را که از هیچ جهت قابل اشاره نباشد و همچنین وجود چیزی را که داخل در عالم و خارج از عالم نباشد در نمی یابد و وهم حکم میکند که هر چیزی یا

خلاً است یا ملاً و در وراء جهان هم یا باید خلاً وجود داشته باشد یا ملاً. سبب این حالت آنستکه چیزیکه محسوس نباشد بوهم در نمی آید.

بطالان و همیات از دو جهت احراز میشود: نخست آنکه اگر چنین بود که هر چه

بوهم در نمی آید وجود هم نداشت میبایست خود و هم و همچنین علم و قدرت که با حواس خمسہ قابل درک نیستند و در و هم در نمی آیند وجود نداشته باشند و حال اینکه مسلماً این قبیل امور وجود دارند. دیگر آنکه مسائل معینہ ای که بعنوان مثال ذکر شد لازمه قیاسهائی است که مقدمات آن همه از اولیات است و و هم خود قبول دارد که نتیجه حاصل از اولیات صادق و یقینی است ولی همینکه ب نتیجه میرسد و هم از قبول آن سر باز میزند پس معلوم میشود که امتناع و هم از قبول اینگونه نتایج، ناشی از طبیعت خود و هم است و چون نتایج مقدماتی را که خود قبول کرده موافق با حس نمی یابد شانه از بار قبول آن خالی میکند.

۷- مشهورات حقیقی : مشهورات حقیقی اموری هستند که فقط بمجرد

شهرت و نظر مردم عامی مورد قبول واقع شده اند و ظاهر در نظر اهل علم این است که این قبیل امور اولیاتند و ناشی از غریزه عقل میباشند. مثال مشهورات حقیقی، حکم بزشتی دروغ و وجوب رجوع بعقل و قبح ظلم است و همچنین حکم باینکه پیغمبر را نشاید که کسی را «شکنجه دهد» یا حکم بقبح فعل کسی که بدون سائر عورت وارد حمام شود و مانند اینها.

این قبیل مطالب از آنجهت مورد پذیرش نفس قرار گرفته اند که مردم از زمان کودکی بشنیدن آنها عادت کرده اند و متفقاً آنها را در مصالح زندگانی خود بکار برده اند و بسا هست که عاطفه اخلاقی نیز مقتضی پذیرش این قبیل مطالب بوده است.

اما با همه این احوال، مشهورات حقیقی مانند حکم بفزونی ۲ بر ۱ نیست که بهیچوجه قابل خدشه نباشد بلکه اگر شخص خود را چنان فرض کند که هم اکنون خلق شده و کسب آداب و اخلاقی نکرده و عاداتی معتاد نشده است و این قبیل مطالب را بر ذهن خود عرضه بدارد برای ذهن وی امتناع از قبول چنین مطالبی امکان دارد.

مشهورات از جهت درجه شهرت با هم متفاوتند و همچنین ممکن است مردم نواحی مختلف و صاحبان پیشه‌های گوناگون هر کدام مشهوراتی مخصوص بخود داشته باشند چنانکه مشهورات پیشه پزشکی غیر از مشهورات پیشه نجاری است. از جانب دیگر مشهورات شامل اولیات و برخی از محسوسات و متواترات و تجربیات نیز میشود. در اینجا مراد ما از مشهورات، آنگونه از امور است که فقط بشهرت، متکی باشد. بسا هست که مشهورات در حقیقت با رعایت شرطی دقیق صادق باشد لکن عامه آن شرط را در نظر نگیرند چنانکه مشهور است که «خدا بر هر چیزی توانا و بهر چیزی دانا است» باینکه خدا با آفریدن مثل خود توانا نیست و بوجود شریک خود دانا نمی‌باشد. واقع این است که خدا بر هر چیز ممکن توانا و بهر چیز ممکن دانا است.

مشهور، ضد باطل نیست چه ضد باطل حق است و ضد مشهور، شنیع می‌باشد، بسا امر مشهوری که باطل است و بسا امر حقی که در نظر شنیع می‌نماید.

۸- مقبولات: مطالبی که از بزرگان و مشایخ بمارسیده یا در کتابهای آنان بچشم خورده باشد هر گاه بصاحبان آن سخنان حسن ظن داشته باشیم گفتار آنان در ذهن ما رسوخ می‌کند و مبانی استدلالات ما قرار می‌گیرد: این قسم مطالب را در اصطلاح «مقبولات» می‌نامیم.

۹- مسلمات: آنگونه مطالبی است که یا طرفین بآن تسلیمند یا آنکه فقط مورد قبول خصم است. نسبت میان مسلمات و اولیات نسبت عموم و خصوص مطلق است چه اولیات را همه کس قبول دارد و بآن تسلیم است اما مسلمات را فقط خصم می‌پذیرد و بسا هست که دیگران منکر آن باشند.

۱۰- شبهات: مطلبهای غیر واقعی که به اولیات یا تجربیات یا مشهورات با نیرنگ و احتیال شبیه شده باشد «شبهات» نام دارند.

۱۱- مشهورات ظاهری: مشهورات ظاهری هر سخنی است که چون آنرا بشنوند در بادی نظر بپذیرند ولی چون در آن تعمق کنند دریابند که حقیقت برخلاف آنست. مثلاً مشهور است که شخص باید دوست خود را خواه مظلوم باشد یا ستمکار یاری

کند ولی چون در بررسی مطلب دقیق شویم درمی یابیم که یاری ستمکاران نه تنها واجب نیست بلکه زشت و قبیح می باشد .

۱۲ - مزنونات ، مزنونات اموری هستند که شخص بآن ظن غالب دارد لکن نقیض آنرا هم احتمال میدهد. مثلاً بظن غالب ، شبگرد را دزد می پنداریم و کسی را که با دشمن ما نجوی میکند دشمن می شماریم و حال آنکه ممکن است شبگردی دزد نباشد و کسی به نفع دوست خود با دشمن وی نجوی کند .

۱۳ - مخیلات : مخیلات آن قبیل مطالبی است که کذب آن ثابت است مع هذا نفس نسبت بآن رغبت یا تنفر دارد، چنانکه اگر حلوا را بفضولات آدمی مانده کنند هر شنونده با آنکه کذب آنرا میداند از حلوا متنفر میشود و چنانکه هر گاه عسل را قی زنبور بنامند شنونده از خوردن عسل مشمئز میشود باینکه میداند که قی زنبور غیر از قی انسان است و عسل بسیار مطبوع و گوار است . این بود شرح انواع مقدمات . اکنون باید مورد استعمال هریک از انواع مقدمات را بررسی نمود .

فصل سوم - موارد استعمال مقدمات سیزده گانه :

۱ - اولیات و محسوسات و متواترات و مجربات و قضایائی که باقیاساتشان در ذهن همراهند مقدمه برهان قرار می گیرند و فایده برهان، ظاهر شدن حقیقت و حاصل شدن یقین است .

ب - مسلمات و مشهورات، مقدمه جدل واقع می شوند . ممکنست اولیات و مقدمات دیگر برهانی در قیاس جدلی وارد گردد و البته در این صورت دلیل جدلی قویتر خواهد بود لکن در قیاس جدلی باینگونه مقدمات از جهت شهرت و مسلم بودن توجه میشود نه از جهت یقینی بودن، چه در قیاس جدلی به بیش از این حاجت نیست .

جدل چندین فائده دارد : اول آنکه کسانی را که از راه حق منحرف شده اند و راه بدعت پیش گرفته اند و فهم آنان از شناسائی حقیقت بوسیله برهان، قاصر است مجاب می سازد و آنرا بوسیله جدل بمشهوراتی که در نظری مانده حق واجب القبول است سوق میدهد و عقیده فاسد ایشان را بدینوسیله ابطال می کند .

دوم آنکه کسانی هستند که میخواهند بعقیده حق برسند و سطح فکر آنان از درجه فکر مردم عامی چندان بالاتر است که بسخن خطابی و موعظه قانع نمیشوند لکن درجه فهم آنان برای ادراك مطالب برهانی مناسب نیست. این قبیل کسان را باید باروش جدل بعقیده حق رهبری کرد. فقها و طلاب علوم از این قبیل اند.

سوم آنکه آموزندگان علوم جزئی از قبیل طب و هندسه و غیره ممکنست بعنوان مصادره و اصل موضوع، مبادی علوم خود را نپذیرند و اطلاعات ایشان هم برای ادراك برهانی مبادی کافی نباشد پس باید بوسیله قیاسهای جدلی مبادی علوم جزئی را بایشان فهمانید تا چون خود بکمال آن علم برسند از راه برهان، مبادی صناعت خود را بشناسند.

چهارم آنکه طبعاً باقیاسهای جدلی میتوان هم بوجود وهم بر عدم امری استدلال کرد، آنگاه شخص میتواند در دلائل هر دو قصیه متناقض، تأمل کند و با غور و واری، مورد خطارا دریابد و بقول نادرست پی برد و بالنتیجه عقیده صواب و قول حق بر او آشکار گردد. باری مباحث جدلی را خود کتابی باید و ما بهمین قدر در باب جدل اکتفا می کنیم.

ج- وهمیات و مشبهات، مقدمات مغالطه اند و مغالطه را فایده ای جز آن نیست که بوسیله آن، موارد غلط را بشناسند و خود را از آن دور بدارند. گاهی هم از مغالطه برای آزمایش معلومات مدعیان علم استفاده میکنند تا ببینند که آیا مدعیان بر موارد غلط واقفند یا نه؟ و این نوع مغالطه را قیاس امتحانی مینامند. گاهی ممکنست بعضی برخلاف واقع خود را در نظر عوام دانشمند جلوه دهند و آنان را بدنبال خویش بکشانند، با اینچنین کسان رواست که در حضور عوام بمنظره پردازند تا عجز مدعی غیر واقع ظاهر گردد و باید موارد غلط و وجه مغالطه را بعوام شناساند تا بقصور مدعی پی برند و وی مفتضح و رسوا گردد و اینگونه مغالطه را قیاس عنادی میخوانند.

د- مقبولات و مظنونات و مشهورات ظاهری، مقدمات خطابه اند و در هر مورد که مقصود تحصیل یقین نباشد از اینگونه مقدمات بکار میبرند.

خطابه را کتابی مستقل لازمست و چون بنای این کتاب برای جاز و اختصار است

بهمین اشاره اکتفا میشود. فایدهٔ خطابه، جلب توجه نفس و ترغیب آن بحق و حقیقت و مشمئز ساختن آن از باطل و ناروا است.

ه - مخیلات، مقدمات قیاس شعری هستند. ممکنست در خطابه و شعر بعنوان مقدمه از اولیات و مقدمات دیگر برهانی نیز استفاده شود لکن اینگونه مقدمات در خطابه و شعر فقط از جهت مقبولیت و ظن و تخیل مورد توجهند و استفاده از این مقدمات شرط قیاس خطابی و قیاس شعری نیست.

چون از صناعات پنجگانه (برهان - جدل - خطابه - شعر - مغالطه یا سفسطه) فقط قیاس برهانی وسیلهٔ اثبات حقایق است و چون شناسائی قیاس مغالطی نیز جهت احتراز از خطا مورد نیاز میباشد از این پس بشرح این دو، می پردازیم.

فصل چهارم - گفتار نهائی در باب قیاس:

نکاتی که رعایت آن جهت احتراز از غلط لازمست: رعایت ده نکته در استدلال لازمست تا اجتناب از غلط و خطا میسر گردد و حقیقت جویان دچار اشتباه و سفسطه نشوند. و نکات دهگانه بدینقرارند:

۱ - غالباً استدلالات بصورت مشوش بیان میشود و شخص حقیقتجو و صاحب نظر باید عادت کند که این قبیل استدلالات را بترتیب منطقی بازگرداند تا بداند که آیا استدلال، قیاس است یا نه؟ و اگر قیاس باشد چه نوع قیاس و از کدام شکل و کدام ضرب میباشد و آیا شروط صوری آن رعایت شده یا نه. باین ترتیب اگر غلط یا تبلیسی در استدلالات بکار برده باشند ظاهر خواهد شد.

۲ - باید حد اوسط، مورد لحاظ قرار گیرد و ثابت شود که حد وسط در هر دو مقدمه یکی است چه اگر حد وسط در مقدمه دوم حتی با اندک تفاوتی تکرار شود و در آن زیاده و نقصانی بعمل آید قیاس درست نیست و نتیجهٔ آن غلط خواهد بود. بعنوان مثال فرض کنیم کسی میگوید «هیچ خمی در شراب نیست» بی شك سخن او صادقست از طرف دیگر عکس سالبه کلی سالبه کلی است و چون قضیهٔ اصل صادق است میبایست عکس

آنهم صادق باشد حال اگر بگوئیم «هیچ شرابی در خم نیست» قضیه ما صادق نخواهد بود، مورد اشتباه اینست که محمول قضیه اصل، تنها شراب نیست و عبارت «در شراب» محمول قضیه است و در عکس هم باید عبارت «در شراب» موضوع قضیه واقع شود و فی المثل بگوئیم «هیچ چیزیکه در شراب باشد خم نیست.» چنانکه می بینیم قضیه مذکور که عکس قضیه اصلست صادقست یا اگر بگوئیم «هیچ شرابی خم نیست و هیچ خمی شراب نمیباشد» اصل و عکس هر دو صادقند. بنابر آنچه گفته شد با کم کردن و زیاد کردن کلمه «در» حد وسط تغییر میکند و قیاس متبدل میشود.

۳- باید حد اصغر و حدا کبر با موضوع و محمول نتیجه از هر جهت یکی باشد و همه وحداتی که در باب نقیض ذکر شد در این مورد نیز رعایت گردد.

۴- باید در حدود سه گانه قیاس، لفظ مشترك بکار نرود چه آنچه مورد نظر منطقی است معنی است نه لفظ، و هر گاه لفظ مشترك در دو معنی بکار رود وحدت لازم میان حدود سه گانه و طرفین نتیجه رعایت نشده است.

۵- میبایست ضمیر هائی که در مقدمات بکار میروند بیک مرجع راجع باشند و گرنه معنی متبدل خواهد شد. مثال: هر گاه بگوئیم «کسیکه دیگری را حقیر بدارد او را باید سرزنش کرد» معلوم نیست که ضمیر او به تحقیق کننده راجع است یا بشخص تحقیق شده. پس بکار بردن این قبیل عبارت در قیاس روا نیست.

۶- باید قضایای مهمله یعنی قضایائی که سوژه آنها ذکر نشده مورد اعتماد قرار نگیرد زیرا بسا هست که ذهن قضیه مهمله را میپذیرد ولی چون کلمه مشعر بر کلیت بآن اضافه شود ذهن درمی یابد که قضیه بنحو عام صادق نیست. مثلاً هر گاه بگوئیم: «انسان دچار زیانکاری است» این قضیه را نفس ما میپذیرد ولی چون بگوئیم «هر انسانی دچار زیان کاریست» نفس در گفتار ما تأمل و دقت می کند و درمی یابد که قضیه، عمومیت و کلیت ندارد. هم چنین اگر بگویند «دوست دشمن، دشمن است» مطلب را قبول می کنیم و چون بگویند «هر کسی که با دشمن ما دوست باشد دشمن ما است» درمی یابیم که قضیه بنحو کلی صادق نیست.

- ۷- گاهی ممکنست برای مطلبی در ذهن خود نقیضی نیابیم و تصور کنیم که مطلب ما نقیض ندارد و حال آنکه پس از تامل و دقت ممکنست وجود نقیض، مسلم گردد. مثلاً هر گاه بگویند «خدا بر هر چیزی تواناست» ما قضیه را بلا نقیض، میپنداریم چه بذهن ما نقیض آن خطور نمیکند لکن با کمی تامل در مییابیم که خداوند بر آفریدن مثل خود قادر نیست و بالنتیجه قضیه صادقه چنین خواهد بود: «خدا بر هر چیزی که ذاتاً ممکن باشد قادر است.» باری عدم توجه باین مطلب که گفته شد، مایه مغالطه و وقوع در اشتباه و خطاست
- ۸- باید توجه داشت که خود مطلوب، مقدمه قیاس قرار نگیرد و عبارت دیگر دلیل، عین مدعی نباشد و مصادره بمطلوب پیش نیاید. مثلاً اگر کسی بگوید «متحرك محتاج به محرك است زیرا هیچ متحركی خود بخود حركت نمیکند» در سخن وی مصادره بمطلوب شده و دلیل او عین مدعی است.
- ۹- باید متوجه بود که علت را بجای معلول بکار نبریم. مثلاً هر گاه بگوئیم «نفس نمی میرد زیرا دائماً در فعالیت است» سخن ما درست نیست بلکه باید بر عکس بگوئیم که «نفس دائماً در فعالیت است زیرا نفس نمی میرد و زنده جاویدانست.»
- ۱۰- نباید در قیاسات خود بروهمیات و مشبهات و مشهورات ظاهری متکی شد. این بودنکات ده گانه، که هر گاه رعایت شوند اشتباه و غلطی پیش نمی آید و بر عکس مطالب ما با قیاس برهانی ثابت میگردد و نتیجه آن صادق و یقینی خواهد بود و نمیتوانیم نفس خود را به تشکیك در آن مطالب وا داریم.

فن پنجم = لراحق قیاس و برهان

این فن مشتمل بر چهار فصل است:

فصل اول - مطالب علمی

مراد از مطالب علمی، پرسشهایی است که در هر علم پیش میآید. مطلب علمی چهار گونه است:

۱- «مطلب هل» که پرسش از هستی و اوصاف چیزی است.

۲- «مطلب ما» که پرسش از معنی و ماهیت چیزی است.

۳- «مطلب ای» که پرسش از فصل چیزی است که آنرا از چیزهای مجانس جدا کند.

۴- «مطلب لم» که پرسش از علت چیزی است.

«مطلب هل» بر دو قسم است: یکی پرسش از اصل هستی. چنانکه گوئیم «آیا خدا وجود دارد؟ آیا خلأ موجود است؟». دیگر پرسش از حالت شیئی. چنانکه گوئیم «آیا خدا دارای اراده است؟ آیا جهان حادث است؟».

قسم اول را «مطلب هل بسیطه» و قسم دوم را «مطلب هل مرکبه» نامند.

«مطلب ما» نیز بر دو قسم است. یکی پرسش از معنی لفظی که متکلم بر زبان آورده و آنرا تفسیر نکرده است؛ چنانکه متکلمی لفظ «عقار» را بر زبان میآورد و از او میپرسیم «عقار چیست؟ جواب میدهد «خمر» است. مطلوب اینگونه پرسش را «مطلب مای شارحه» میگویند. دیگر پرسش از حقیقت شیئی؛ چنانکه اگر از

حقیقت عقار سؤال شود جواب این است که «عقار» ، نوشابه ایست مست کننده که از انگور گرفته میشود . مطلوب اینگونه پرسش را «مطلب مای حقیقه» نام میگذارند .

مطلب «مای شارحه» مقدم بر مطلب «هل بسیطه» میباشد چه، تا مراد متکلم را از لفظی ندانیم، نمیتوانیم درباره بودن و نبودن آن پرسشی کنیم .
اما مطلب «مای حقیقه» بعد از مطلب «هل بسیطه» و پیش از مطلب «هل مرکبه» واقع میشود چه، تا موجود نباشد از ماهیتیش سؤال نمیشود.
«مطلب ای» پرسش از فصل یا عرض خاصه است .

مطلب «لم» بر دو نوع است : یکی پرسش از علت وجود؛ چنانکه گوئیم «چرا این جامه سوخته؟» جواب آنست که «در آتش افتاده است»؛ دیگر پرسش از وجه ثبوت دعوی؛ چنانکه از کسی پرسیم «از کجا گفتی که این جامه در آتش افتاده است؟» جواب گوید: «جامه را در آتش دیدم که میسوزد» .
علت وجود و ثبوت را مطلب «لم ثبوتی» و علت دعوی را که تعیین کننده راه اثبات مدعی است مطلب «لم اثباتی» مینامند . جواب «مطلب ما» و جواب مطلب «ای» تصور است، اما جواب مطلب «هل» و پاسخ مطلب «لم» تصدیق میباشد .

فصل دوم - اقسام برهان

قیاس برهانی به دو قسم، منقسم میگردد . یکی «برهان لم» که علت وجود شیئی را بیان میکند و دیگر «برهان ان» که علت تصدیق بآن چیز را میرساند .
هر گاه کسی مدعی شود که در مکانی دود موجود است و از او پرسیم «از کجا دانستی که در آن مکان دود وجود دارد؟» و جواب گوید «در آنجا آتش است و هر جا آتش باشد دود هم یافت میشود» این برهان، هم علت تصدیق بوجود دود و هم علت وجود دود را بیان می نماید و اینگونه برهان، «برهان لم» است . اما برعکس اگر بگویند «آنجا دود است و هر جا دود باشد آتش هم هست» گوینده فقط وجه تصدیق بوجود دود

را بیان کرده و معلوم نداشته است که بچه علت در آنجا آتش وجود دارد. و این چنین برهان، «برهان ان» میباشد.

خلاصه آنکه هم معلول بر علت دلالت دارد و هم علت بر معلول دلالت میکند، منتهی علت، معلول را ایجاب مینماید لکن معلول، موجب علت نیست و از همین جهت میان برهان لم و برهان ان تفاوت پیدا میشود. هر گاه تلازم دو معلول ثابت شود یعنی به ثبوت برسد که هر دو، معلول يك علتند یکی از معلولها بر دیگری دلالت میکند. در برهان لم لازم نیست که اوسط، علت جدا کبر بطور مطلق باشد بلکه همینقدر که اوسط، علت ثبوت اکبر برای اصغر شود کافی است، مثلاً میگوئیم «انسان حیوان است و هر حیوانی جسم است بنابراین انسان جسم است». در این مثال حیوان، علت ثبوت جسمیت را برای انسان معین کرده است و جسمیت بعلت حیوانیت برای انسان اثبات ثابت شده و بعلتی عامتر از حیوان از قبیل موجود بودن یا بعلتی خاصتر از حیوان از قبیل نویسنده بودن و طویل بودن و مانند اینها ثابت نشده است.

فصل سوم - ادوری که مدار علم است

اموریکه مدار علم بر آنها استوار است چهار قسم است :

۱- موضوعات ۲- عوارض ذاتی یا محمولات ۳- مسائل ۴- مبادی.

۱- موضوعات :

هر علمی دارای موضوعی است که در آن علم مورد بحث و نظر قرار میگیرد و علم در مقام کشف احکام آنست. چنانکه بدن انسان موضوع علم طب است و موضوع هندسه، مقدار و موضوع حساب، عدد و موضوع موسیقی، آهنگ و موضوع علم فقه، افعال مکلفان است. بر متعلمین هر علم لازم نیست که موضوع علمی را که بدان اشتغال دارند اثبات کنند مثلاً بر فقیه اثبات اینکه آدمی دارای فعل و عمل است لازم نیست و همچنین اثبات وجود مقدار بر عهده مهندس نمیباشد و بحث کنندگان در هر علم باید هر قسم از موضوعات علمی را که در صدد بحث آن هستند بوسیله «حد» تصور کنند.

۴- اعراض ذاتی یا محمولات :

اعراض ذاتی خواصی هستند که در موضوع علم وجود دارند و در خارج از آن وجود ندارند مانند مثلثیت و مربعیت و انحنا و استقامت برای مقدار متصل که موضوع هندسه است و مانند زوجیت و فردیت برای عدد که موضوع علم حساب میباشد و مانند بیماری و تندرستی برای بدن حیوان که موضوع علم طب را تشکیل میدهد و همچون اختلاف و اتفاق نغمات و تناسب آهنگها در موسیقی . تصور این اعراض ذاتی بوسیله « حد » در آغاز هر علم لازم است اما اثبات وجود این اعراض در موضوعات با تکمیل علم فراهم میشود . زیرا مقصود از هر علم خاص آنست که وجود اعراض ذاتی خاصی را در موضوعات خاصی مدلل و مبرهن دارد .

۳- مسائل :

مسائل هر علم، اجتماع اعراض ذاتی با موضوعات آن علم است و مسائل از جهت آنکه در علم، مورد پرسش قرار میگیرند «مسائل» نامیده میشوند و باعتبار این که در علم مطلوبند «مطالب» نام دارند و چون نتیجه برهان و استدلالند «نتایج» خوانده میشوند بنا بر این مسمی یکی است و اسامی و عبارات بر حسب اعتبارات گوناگون است .

موضوع مسأله هر علمی یکی از اقسام پنجگانه ذیل خواهد بود:

۱- موضوع علم، چنانکه در هندسه گوئیم «هر مقداری که با مقدار دیگر مشارک باشد، مجانس آنست و با آن مباین نیست» مثال دیگر چنانست که در علم حساب میگوئیم «هر عدد نصف دو عدد طرفین خود است که از آن عدد بیک فاصله باشند» مثلاً عدد ۵ نصف مجموع ۴ و ۶ و نصف مجموع ۳ و ۷ و نصف مجموع ۱ و ۹ میباشد .

۲- موضوع علم با ملاحظه يك یا چند عرض ذاتی: چنانکه در علم هندسه گوئیم «مقدار مباین با چیزی با آن چیز مباین است» و در علم حساب میگوئیم «حاصل ضرب عدد نصف شده در نصفش برابر است با ربع حاصل ضرب آن عدد در نفس خود» در مثال هندسی مطلق مقدار، موضوع مسأله نیست و مقدار را با لحاظ مباینیت که عرض ذاتی مقدار است در مسأله اخذ کرده ایم و در مسأله علم حساب نیز عدد را با لحاظ تنصیف شدن، در مسأله مأخوذ است.

۳- ممکن است موضوع مسأله نوعی از موضوع عام باشد چنانکه گوئیم «۶» عدد تام است. در این مسأله ۶ نوعی از عدد میباشد.

۴- گاهی موضوع مسأله نوعی از موضوع علم بالحاظ عرض ذاتی است، چنانکه گوئیم «هر گاه خطی مستقیم بر خط مستقیم دیگری فرود آید دوزاویه مساوی بسادو قائمه تشکیل میدهد» در این مسأله خط، نوعی از مقدار است و مستقیم یکی از اعراض ذاتی آن میباشد که با آن ملحوظ شده است.

۵- ممکن است موضوع مسأله یکی از اعراض ذاتی موضوع علم باشد. چنانکه در هندسه میگوئیم «مثلث، مجموع زوایای داخلش دو قائمه است». چنانکه گفته شد موضوع مسئله پنج قسم بود اما محمول مسأله همیشه از اعراض ذاتی موضوع علم خواهد بود.

۴ - مبادی:

امر چهارم از اموری که مدار تحقیقات علمی است مبادی است. مراد از مبادی مقدماتی است که در علم خاص، مسلم گرفته میشود و بر مبنای آن مقدمات، مسائل علم خاص را بثبوت میرسانند. اینگونه مقدمات بر سه نوع است:

۱- علوم متعارفه: و آن مقدماتی است از جمله اولیات، چنانکه در مقاله اول اقلیدس مقرر است که «هر گاه از دو مقدار مساوی يك مقدار مساوی کسر کنیم باقیمانده‌های دو مقدار باهم مساوی خواهند بود» و همچنین اگر بر دو مقدار مساوی مقداری مساوی بیافزائیم باز دو مجموع باهم مساوی اند.

۲- اصول موضوعه: و آن مقدماتی است که از جمله اولیات نیست لکن در علم خاص، مورد تسلیم است و اهل علم بآن مقدمات باطیب خاطر تسلیم میشوند.

۳- مصادرات: و آن مقدماتی است که اهل علم در شروع بعلم آنرا مسلم میگیرند لکن در ذهن آنان انکار و تردیدی نسبت بآن وجود دارد و باید صبر کنند تا مطلب برایشان ظاهر گردد. مثلاً در مقاله اول اقلیدس مقرر است که هر نقطه مرکز است و میتواند گرد آن دایره‌ای رسم کرد که جمیع نقاط محیط آن از نقطه مرکز بیک فاصله باشد. مطلب

مزبور را در آغاز علم بعنوان مصادره میپذیرند و بسا کسانی هستند که نسبت به امکان وجود شکلی که همه نقاط محیطش از مرکز بیک فاصله باشد در بادی نظر انکار و تردید داشته باشند.

فصل چهارم - شروط مقدمات برهان

شروط مقدمات برهانی چهار است:

شرط اول آنکه مقدمات، صادق یعنی یقینی باشند چه تمام مقدمات قیاس همه یقینی نباشند نتیجه قیاس، یقینی و قطعی نخواهد بود و سابقاً گفته شد که یقینات شامل اولیات و محسوسات و مجربات و متواترات و قضایای مقیسه میباشد.

شرط دوم آنست که مقدمات، ضروری باشند، از قبیل حیوانیت برای آدمی نه از قبیل کتابت برای انسان. رعایت شرط مزبور در صورتی است که بخواهیم نتیجه ضروری بگیریم چه از مقدمات غیر ضروری نتیجه ضروری بدست نیآید.

شرط سوم آنست که مقدمات، اولی باشند یعنی محمول هر مقدمه برای موضوع آن بنفسه حاصل باشد نه بواسطه امر دیگری. مثلاً جسمیت برای حیوان از جهت اینکه حیوان است ثابت میباشد نه بواسطه امری اعم یا امری اخص، اما جسمیت برای انسان از آن جهت ثابت است که انسان حیوان است، رعایت شرط فوق در مقدمات اولیه لازمست اما اگر نتیجه قیاسهای دیگر را بعنوان مقدمه در قیاسی بکار بریم اولیت شرط آن نیست، هر گاه فی المثل موضوع علمی از علوم، انسان باشد حیوانیت یا جسمیت او نمیتواند محمول مسأله علمی واقع شود زیرا تا «انسان» تصور نشود احکام آن مورد نظر قرار نمیگیرد و تصور انسان مستلزم تصور حیوانیت و جسمیت است و شناختن ایندو باید مقدم بر محمولات باشد.

شرط چهارم آنست که محمول مقدمه برای موضوع آن ذاتی باشد و در علوم از اعراض غریبه موضوع، بحث بمیان نیآید مثلاً مهندس در باره اینکه خط مستقیم زیباتر است یا خط منحنی یا اینکه سطح مستوی ضد سطح مستدیر است بحث نمیکند زیرا زیبا بودن یا مضاده از جهت «مقدار» بودن ثابت نیست بلکه علت ثبوت آن امری اعم از

مقدار است از قبیل موجودیت و غیره. همچنین پزشك با مستدیر بودن زخم کاری ندارد زیرا استداره ناشی از وجود زخم نیست و اگر پزشکی گوید «فلان زخم دیر علاج می پذیرد زیرا دائره شکل است و شکل دایره وسیعترین شکلهای است» این پزشك از معلومات هندسی خود استفاده کرده و این چنین مطلبی که فوی اظهار میدارد مطلب طبی نیست.

گفتیم محمول در مسأله و همچنین محمول در مقدمات قیاس باید ذاتی باشد اما از اینجهت میان محمول مسأله و محمول قیاس اندك تفاوتی است زیرا ذاتی دو معنی دارد یکی امری که در حد موضوع اخذ شود مانند حیوانیت و جسمیت که در حد اسان مأخوذ است، دیگر امری که موضوع در حد آن مأخوذ باشد مانند فطوست (پختی استخوان) برای بینی افطس و مانند مثلث و مربع که مقدار در تعریف آن مأخوذ است. محمول مسأله، ذاتی بمعنی اول نخواهد بود زیرا شناختن اینگونه ذاتیات بر خود موضوع مقدم است و ذاتیات موضوع شناخته نشود خود موضوع شناخته نمیشود و تا موضوع شناخته نشود محمول بر آن بار نمیگردد. بنابراین اینگونه ذاتیات موضوع، مطلوب علم نتوانند بود مثلاً تمام معنی شکل را ندانیم نمیتوانیم از احکام مثلث که یکی از اشکال است گفتگو کنیم و تا معنی جسمیت و حیوانیت مفهوم نباشد معنی انسان را در نمی یابیم و لذا در دانشی که موضوعش انسان است اثبات جسمیت و حیوانیت انسان مطلوب نتواند بود پس بقراری که گفتیم مراد از ذاتی بودن محمول مسأله، ذاتی بودن بمعنی دوم است. اما محمول هر دو مقدمه قیاس نیز نمیتواند ذاتی بمعنی اول باشد چه در آن صورت نتیجه قبل از مقدمات معلوم خواهد بود لکن ممکن است محمول مقدمه صغری یا محمول مقدمه کبری بتنهائی ذاتی بمعنی اول باشد.

این بود مطالبی که بحث آن در منطق ضرورت داشت. والحمد لله رب العالمین

پایان بخش منطق

بخش دوم

علم الہی

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

**CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR**

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

پیش گفتار

عادت بر این جاریست که علم طبیعی را بر علم الهی مقدم دارند ولی در واقع علم الهی از همه علوم دیگر مهمتر است و اصل و غایت جمیع علوم بشمار میرود. بهمین جهت میبایست بر همه دانشهای دیگر مقدم باشد اما از طرف دیگر، علم الهی غامضترین دانشهاست و اختلاف نظر در هر یک از مباحث آن بسیار است بهمین مناسبت علم الهی را از علم طبیعی متأخر میدانند تا ذهن دانشجو برای ادراک معانی و دقائق علم الهی آماده تر باشد. در این کتاب روشی جز از روش اکثر حکما اتخاذ شده و علم الهی بر علوم طبیعی تقدم یافته است تا فضیلت آن محفوظ ماند منتهی جهت رفع دشواری مطالب، هر جا لازم بوده در خلال مباحث اصلی این علم چیزهایی را که این دانش بر آنها متوقف است یاد آور شده ایم.

این بخش، مشتمل بر دو مقدمه و پنج گفتار خواهد بود: مقدمه اول مربوط به تقسیم علوم و مقدمه دوم مخصوص بیان موضوعات علوم است.

گفتار اول از هستی و اقسام و احکام آن بحث میکند.

گفتار دوم درباره سبب وجود که واجب تعالی است سخن میگوید.

گفتار سوم ببحث در صفات واجب میپردازد.

گفتار چهارم ببحث در افعال حق و نسبت موجودات بوی اختصاص دارد.

در گفتار پنجم از کیفیت وجود موجودات و ترتیب صدور آنها از حق، موافق با مذهب فلاسفه سخن بمیان میآید.

مقدمه اول = تقسیم علوم

هر علمی را موضوعی است که از احوال آن در آن علم گفتگو میشود. اموری را

که موضوع علوم واقع می‌شوند و در علمهای گوناگون مورد بحث قرار میگیرند. میتوان بدو قسم منقسم ساخت: یکی از قبیل سیاسات و تدبیرات و عبادات و ریاضات و مجاهدات که در اختیار ما و منوط بافعال ما است. دیگر مانند آسمان و زمین و نباتات و حیوانات و معدنیات و فرشتگان و جن و شیاطین که منوط به افعال ما نیستند.

عملی که از موضوعات قسم اول بحث میکند «علم عملی» نام دارد و فایده آن اطلاع یافتن بر افعالیست که بوسیله آن مصالح دنیوی ما انتظام مییابد و امید مانیز در آخرت تحقق می‌پذیرد. دانشی که از موضوعات قسم دوم گفتگو میکند «علم نظری» نامیده میشود و فایده آن اینست که صورت وجود، موافق با ترتیب خود و چنانکه هست در آئینه نفس ما منتقش میگردد چنانکه گوئی صورتهای اشیاء مرئی در آینه نمودار شده است. حصول صورت وجود در نفس ما کمال نفس است زیرا استعداد حصول صورت هستی اختصاص بروان آدمی دارد و موجودات دیگر زمین از آن بی بهره‌اند.

هر يك از دو دانش مزبور بسه قسم منقسم میشود.

اقسام سه گانه علم عملی عبارتند از: ۱- علوم شرعی و علوم سیاسی ۲- علم تدبیر منزل ۳- علم اخلاق.

آفرینش انسان بقسمی است که هر فردی باید با افراد دیگر آمیزش داشته باشد و آمیزش انسان یا با خانواده خویش یا با هم‌شهریان خود است.

بنابر این آدمی بدانستن تدبیر مشارکات با مردم و تنظیم روابط خود با افراد خانواده نیازمند است و روابط شخص با مردم بوجهی که بصلاح دنیا و آخرت منتهی شود جز بطریقی خاص نخواهد بود و اصول این طریق را در مرحله اول، علوم شرعیه و در مرحله دوم علوم سیاسی که در علم تدبیر مدن مذکور است تأمین مینماید، و روابط شخص با افراد خانواده از قبیل رابطه زن و شوهر، والدین و فرزندان، خواجه و خدمتگزار در علم تدبیر منزل مورد گفتگو واقع میشود. بعلاوه هر کس بشخصه باید در افعال شخصی خود اصولی را رعایت کند تا خیر و ستوده و فاضل باشد و علمی که از این اصول گفتگو کند علم اخلاق نامیده میشود.

بطور کلی باید گفت که انسان از سه حال بیرون نیست یا تنه‌است یا با افراد خانه

آمیزش دارد یا با همشهریان و هم میهنان خود معاشر میباشد و در هر حالت به پیروی از اصول خاصی بمنظور تأمین سعادت دنیا و آخرت خود موظف است و باعتبار حالات سه گانه، اعمال وی موضوع سه علم قرار میگیرد و در نتیجه علم عملی بسیاست مدن و تدبیر منزل و علم اخلاق تقسیم میشود.

علم نظری را نیز سه قسم است :

۱- علم الهی که آنرا فلسفه اولی (دانش پیشین) و علم اعلی (دانش برین) و ما بعد الطبیعه یا ماوراء الطبیعه^۱ مینامند.

۲- علم ریاضی که آنرا علم اوسط (دانش میانگین) و علم تعلیمی میخوانند.

۳- علم طبیعی که علم ادنی (دانش زیرین) نامیده میشود.

علت انقسام علم نظری بسه قسم آنست که مجموعه موضوعات علم نظری که

غیر از اعمال ما است بر سه گونه است :

قسم اول، آنگونه اموریست که از ماده بری است و برخی از آنها هرگز به ماده تعلق ندارند از قبیل ذات حق و ذات عقل. برخی دیگر ممکن است بماده متعلق شوند لکن تعلق بماده برای آنها ضرورت ندارد مانند وجود، وحدت و کثرت، قوه و فعل، موافقت و مخالفت، کلی و جزئی و اموری از این قبیل.

اینگونه امور که بری از ماده اند موضوعات علمی هستند بنام علم الهی.

قسم دوم، اموریست که بماده تعلق دارند ولی ماده خاص معین نمیخواهند و ممکن است بدون پیوستن بماده دروهم حاصل شوند چنانکه مثلث و مربع چنین اند چه این اشکال ماده میخواهند ولی ماده معین ندارند و ممکن است در آهن یا در چوب یا گل یا غیر آن تحقق یابند، اما انسان از این قبیل نیست چه مواد آن از قبیل گوشت و استخوان و غیره معین است. بعلاوه ما میتوانیم مثلث و مربع را دروهم خود بدون ماده تصور کنیم و تصور انسان باینصورت ممکن نیست. اموری که دروهم بماده احتیاج ندارند و در وجود محتاج بماده هستند موضوع علم ریاضی واقع میشوند.

۱- دانش الهی را از آنجهت ما بعد الطبیعه (متافیزیک) مینامند که ارسطو کتاب الهیات

رابعه از کتاب طبیعیات قرار داده است.

قسم سوم، آنگونه از امور است که هم در ذهن هم در وجود خارجی بماره نیازمندند اینقبیل امور، موضوع علم طبیعی میباشد. علم طبیعی از جسم بعنوان اینکه قبول حرکت و سکون و تغییر میکند بحث مینماید.

مقدمه دوم = موضوعات علوم

موضوع علم طبیعی، جسم بالحاظ این است که در جنبش و گردش واقع میشود در عین حال امور دیگری از قبیل شکل و مقدار و مساحت و نسبت اجزاء بیکدیگر عارض جسم میشود و همچنین ممکن است جسم بالحاظ اینکه فعلی از افعال حق است مورد بحث قرار گیرد اما هیچیک از امور مزبور جزء موضوعات علم طبیعی نیست و علم طبیعی فقط بجسم بالحاظ قبول حرکت و تغییر می نگرد.

دانش طبیعی فروع بسیار دارد؛ علم طلسمات و علم نیرنجات و علم سحر از جمله فروع دانش طبیعی است.

موضوع علم ریاضی مجملاً کمیت است و تفصیلاً مقدار و عدد، موضوع علم ریاضی هستند. اصول علم ریاضی هندسه و حساب و هیئت و موسیقی است و فروع آن علم مناظر و علم جـراثـقال و علم کرات متحرك و علم جبر و مانند اینهاست.

موضوع علم الهی عامترین چیزهاست چه علم الهی از اموری که لذاته عارض وجود مطلق میشوند گفتگو میکند باین معنی که هر چه لذاته عارض وجود شود و علت عروض آن خود وجود باشد جزء موضوعات علم الهی است.

بنابر این مثلثیت و مربعیت که باعتبار مقدار بودن، عارض وجود میشوند و زوجیت و فردیت که باعتبار عدد بودن، وجود را عارض میگردند و همچنین سیاهی و رنگهای دیگر که بجسم طبیعی لاحق میشوند همه از موضوعات الهی خارجند. خلاصه آنکه لواحق که موجود را پس از آنکه موضوع علم ریاضی یا علم طبیعی واقع شود، عارض میگردند جزء موضوعات علم الهی نیستند.

موجود بسبب و مسبب منقسم است و علم الهی از سبب کل وجود و یگانگی و صفات و افعال وی و از چگونگی حصول همه موجودات از وی گفتگو میکند و علم توحید را «علم خاص الهی» و «علم ربوبیت» نیز مینامند.

اینک پس از فراغ از دو مقدمه باید به بیان گفتارهای پنجگانه پرداخت.

گفتار اول

اقسام واحكام وعوارض ذاتی وجود

قسمت اول = جوهر و عرض

موجود در تقسیم اول بجوهر و عرض منقسم میگردد و این اقسام مانند اقسام بفصول و انواع است . وجود را عقل بدون وسائط، تصور میکند. بعبارت دیگر وجود از تصورات اولیه است و بحد و رسم احتیاج ندارد و اصالت تعریف وجود بحد و رسم ممکن نیست؛ زیرا حد چنانکه میدانیم تعریف بجنس و فصل است و هیچ مفهومی از وجود عامتر نیست که جنس آن واقع شود؛ بنابراین تعریف وجود بحد ممکن نمیباشد. رسم هم تعریف شیئی خفی بمفهوم واضح است و هیچ چیز واضحتر و معروفتر از وجود نیست تا وجود را بآن تعریف کنند و فقط میتوان لفظ وجود را بالفاظی مترادف تبدیل کرد مثلاً اگر کسی لفظ عربی وجود را نداند و فارسی زبان باشد باومیگوئیم وجود، هستی است. البته تبدیل لفظ، تعریف بحد و رسم نیست و هر تعریفی که برای وجود بیاوریم در حقیقت آن تعریف پس از شناختن وجود، قابل تصور میباشد، مثلاً اگر بگویند وجود چیزیست که بحادث و قدیم منقسم میشود، از وجود تعریف نشده زیرا تا وجود را شناسیم معنی حادث و قدیم را ادراک نمیکنیم چه حادث موجودیست پس از عدم و قدیم موجودی است که مسبوق بعدم نباشد. حال که دانستیم وجود از تصورات اولیه است و غیر قابل تعریف میباشد در مقام تقسیم آن بر میآئیم :

مبحث اول - تقسیم اول وجود :

وجود بر دو قسم است: یکی وجودی که محتاج بمحلی است که در آن حلول کند و تا محل نباشد آن وجود حاصل نمیگردد از قبیل رنگ و مزه و بوی و مانند اینها، دیگر وجودی که محتاج بمحل نیست. وجودی که بمحل محتاج باشد دو گونه است :

یکی وجودی که در محل خود، تغییر و تبدیلی بوجود نمی آورد و محل بدون آن بخودی خود وجود دارد مانند رنگ و حرارت نسبت به جامه.

گونه دیگر آنکه چون در محل حلول کند محل خود را متبدل میسازد و حقیقت و ماهیت آنرا تغییر میدهد مانند صورت انسانیت در نطفه. جامه بی آنکه رنگ آن بلحاظ آید بنفس خود یا به اجزاء تشکیل دهنده خود قائم است و چون سیاه یا گرم شود و بپرسیم این چیست جواب میگویند جامه است پس سیاهی و حرارت در حقیقت آن تغییر نداده است. اما هر گاه نطفه ای انسان شود و راجع بماهیت آن از ما سؤال کنند نمیتوانیم او را نطفه بنامیم بلکه باید بگوئیم موجود مورد پرسش، انسان است، آنچه از قبیل سیاهی و حرارت نسبت بجامه باشد اصطلاحاً «عرض» نامیده میشود و محل آنرا موضوع خوانند، اما آنچه از قبیل صورت انسانیت باشد «صورت» نام دارد و محل آن «هیولی» است و صورت و هیولی و همچنین جسم مرکب از آنها و هر موجودیکه در موضوع نباشد جوهر است.

جوهر بر چهار قسم است: اول «عقل مفارق» که قائم بذات خویش است. دوم «صورت» که حلول کننده است. سوم «هیولی» که محل صورت است. چهارم «جسم» که مرکب از هیولی و صورت میباشد.

وجود جسم، امریست محسوس و محتاج بدلیل نیست اما وجود سه جوهر دیگر را باید بادلیل در جای خود اثبات کنیم ضمناً باید دانست که حکما جوهر را هم بر حال و هم بر محل اطلاق میکنند و در نتیجه صورت را قسمی از اقسام جوهر بشمار میآورند اما در نظر متکلمان، صورت عرض است. حکما میگویند چرا صورت جوهر نباشد در صورتیکه قوام جسم بصورت است؟ و چگونه عرض باشد با اینکه عرض، قائم بموضوع است و برعکس قوام هیولی که محل است بصورت میباشد و بعلاوه چون جسم، جوهر است و صورت، اصل جسم است اصل جوهر هم باید جوهر باشد.

مبحث دوم - نظرات حکما درباره حقیقت جسم:

حکما را نسبت بحقیقت جسم سه مذهب مختلف است: عده ای میگویند جسم

از اجزائی تر کیب یافته که آن اجزاء بهیچوجه قابل قسمت نیستند یعنی علاوه بر آنکه اجزاء تشکیل دهنده جسم بالفعل انقسام نمی پذیرند ، وهم انسانی هم نمیتواند آنها را تقسیم کند . هر يك از این اجزاء غیر قابل تجزیه «جوهر فرد» نامیده میشود و جسم از جوهرهای فرد تر کیب شده است .

دسته دیگر میگویند جسم اصلاً مرکب نیست و هیچگونه تعدد در آن راه ندارد و از جهت حقیقت وحدت ، موجود واحدی است .

گروه سوم میگویند جسم از ماده و صورت که دو جزء عقلیند تر کیب یافته است : نظر اول که تر کیب جسم از جواهر فرد باشد محال و باطل است و بر بطلان آن

نظر در اینجاشش دلیل اقامه میشود :

مبحث سوم - دلائل بطلان جزء لایتجزی یا جوهر فرد :

دلیل اول : هر گاه يك جوهر فرد میان دو جوهر فرد دیگر فرض کنیم وضع از دو حال بیرون نیست : اول آنکه جزء وسط با هر يك از دو جزء طرف برخورد نموده و نقاط برخورد جزء با يك طرف ، غیر از نقاط برخوردش با طرف دیگر است . حالت دوم آنکه نقاط برخورد جزء وسط با يك طرف ، همان نقاط برخوردش با طرف دیگر باشد . بنا بر صورت اول انقسام لازم میآید چه يك قسمت جزء وسط با يك طرف ملاقات کرده و قسمت دیگر آن با طرف دیگر ملاقات نموده است و هر يك از دو جزء طرف نیز بدو قسمت منقسم گردیده چه يك قسمت آن مماس با جزء وسط است و قسمت دیگر آن آزاد میماند بنا بر این جزء لایتجزی که وهم هم نتواند آن را تقسیم کند وجود ندارد تا جسمی از آن تر کیب شود .

در حالت دوم که قسمت مماس جزء وسط با هر دو طرف یکی باشد علاوه بر آنکه بالحس باطل است میبایست جزء وسط میان دو طرف حایل نبوده و جزء وسط بتمامه هر دو جزء طرف را ملاقات کرده باشد و مجموع سه جزء ، مکان يك جزء را اشغال نموده و هر سه جزء ، متداخل باشند و این امر محال است زیرا هر چند جزء دیگری هم پهلوی آنها بگذاریم همه متداخل خواهند بود و جمعاً يك مکان را اشغال خواهند

کرد و افزایش حجمی بوجود نخواهد آمد و در نتیجه حجم هزار جزء بایک جزء برابر خواهد شد و باین ترتیب هر گز جسمی تشکیل نخواهد گردید.

دلیل دوم: پنج جزء لایته‌جزی در یک خط پهلوی هم فرض میکنیم آنگاه دو جزء کناری را بحر کت مساوی بطرف یکدیگر حرکت میدهیم تا بهم برسند، هنگامی برخورد دو جزء حاصل میشود که هر کدام یک جزء و نصف جزء طی کرده باشند بنابراین نصف جزء وسط بایک جزء، و نصف دیگر آن با جزء دیگر ملاقی است و بالنتیجه جزء وسط تقسیم شده و هر یک از دو جزء ملاقی نیز انقسام پذیرفته است چه نصف هر کدام با جزء وسط ملاقی است و نصف دیگرش ملاقی نمیشد.

ممکن است بعضی بگویند یک جزء متحرك چون یک جزء راطی کند متوقف میشود تا دیگری دو جزء طی نماید. این نظر بهیچوجه درست نیست زیرا همچنانکه نمیتوانیم بگوئیم رساندن دو جزء بیکدیگر از مقدرات الهی نیست تحريك دو جزء بحر کت مساوی نیز خارج از مقدر الهی نخواهد بود بعلاوه معلوم نیست که کدام جزء در بحر کت خود متوقف میشود. جزء طرف راست یا جزء طرف چپ؛ و چرا با اینکه دو جزء از هر جهت مثل یکدیگرند توقف یکی اختصاص می‌یابد و دیگری متوقف نمیگردد؛ از طرف دیگر دو جزء مثل یکدیگرند، اگر هر دو متوقف شوند میبایست هر گز بیکدیگر نرسند و این امر برخلاف حس و عیان است و بعلاوه خروج آن از قدرت الهی امری محال و باطل میباشد بنابراین هر دو جزء در جزء وسط با یکدیگر تلاقی میکنند و جزء وسط و هر دو جزء ملاقی انقسام میپذیرند و جزء لایته‌جزی وجود ندارد.

دلیل سوم: خط «اب» مرکب از شش جزء، مفروض است بالای خط «اب» خط «جد» را بموازات آن رسم میکنیم که آنهم مرکب از شش جزء باشد حال فرض میکنیم که جزئی از «الف» بجانب «ب» و جزئی از «د» بطرف «ج» در بحر کت آید و بحر کت هر دو جزء مساوی باشد مسلماً این دو جزء در نقطه‌ای باهم مقابل و محاذی میشوند و آنگاه از یکدیگر میگذرند، هر گاه جزء لایته‌جزی باطل باشد و دو جزء با بحر کت

مساوی حرکت کنند در نیمه جزء وسط با هم ملاقات خواهند کرد و جزء محل تلاقی را تنصیف خواهند نمود. اما اگر جوهر فرد وجود داشته باشد محاذات بدو گونه قابل تصور است: یکی آنکه جزئی که از خط زیرین حرکت کند با اندازه دو جزء پیش رود و جزئی که بر خط بالا حرکت میکند چهار جزء طی نماید. طریق دوم عکس این طریق است.

در هر يك از این دو طریق، حرکت دو جزء مساوی نیست و هر گاه حرکت دو جزء مساوی فرض شود و جوهر فرد هم وجود داشته باشد میبایست محاذات حاصل نشود و چون گذشتن دو جزء از یکدیگر مشروط به حصول محاذات است میبایست این دو جزء از یکدیگر نگذرند و حال آنکه بالحس می دانیم که تقابل دو جزء و گذشتن آنها از یکدیگر امکان پذیر است. بنابراین میبایست جوهر فرد وجود نداشته باشد تا این محالات پیش نیاید. و بطور طبیعی همچنانکه هر طولی قابل تنصیف است دو خط مزبور پس از تحریک يك جزء از هر کدام قابل تنصیف باشند و در نتیجه جزء وسط نیز تنصیف شود.

دلیل چهارم: شانزده دانه جوهر فرد فرض میکنیم و از آن مربعی میسازیم بطوریکه هر ضلع مربع از چهار جوهر فرد بهم چسبیده تشکیل شود و فرجهای میان آنها نباشد. چون قطر مربع بالحس بیش از هر يك از اضلاع مربع است. در مربع مورد مثال، قطر بیش از چهار جوهر فرد خواهد بود و بنابر استدلال هندسی چون قطر مربع، و تر دو مثلث قائم الزاویه میشود و چون مطابق شکل عروس، مجذور و تر مثلث با مجموع مجذورهای دو ضلع دیگر برابر است قطر مربع، جذر مجموع مجذورهای دو ضلع دیگر میباشد و در مربع مورد مثال که هر ضلع آن چهار جوهر فرد است مجموع مجذورهای دو ضلع آن سی و دو جوهر فرد میشود و جذر سی و دو که قطر مربع است از پنج دانه جوهر فرد بیشتر و از شش دانه جوهر فرد کمتر خواهد شد و بالنتیجه جزء ششم انقسام یافته و دیگر جوهر فرد نیست.

دلیل پنجم: فرض میکنیم چوب شاخصی در آفتاب نصب کرده باشیم و آن چوب سایه‌ای

بیفکند. و از حد سایه خطی بطرف خورشید امتداد دهیم، حال فرض شود که خورشید باندازه يك جزء حرکت کند. البته سایه نمی تواند ساکن باشد چه در این صورت چون امتداد شعاع آفتاب خط مستقیم است و فرض اینست که خورشید از محل اول خود حرکت کرده می بایست از دو نقطه يك خط مستقیم اخراج شده باشد و چنین امری محال است. بنابراین ثابت میشود که باحرکت خورشید سایه هم حرکت میکند اما حرکت این دو، مساوی نخواهد بود چه خورشید عرصه عالم را می پیماید و سایه فقط صفحه شاخص را طی میکند؛ لذا وقتی که خورشید چندین فرسخ را طی کند سایه باندازه يك موی هم طی نکرده است و در صورتیکه خورشید فرضاً يك جزء پیماید می بایست سایه بمراتب کمتر از يك جزء طی کرده باشد و باین ترتیب آن جزء قسمت میشود و جوهر فرد یا جزء لا یتجزی وجود نمی یابد.

دلیل ششم: بی شك هنگامیکه آسیا دور میزند اجزاء محیط آسیا بیش از اجزاء وسط آن حرکت میکنند زیرا دوائر وسط کوچکترند و هر چه دوائر وسیعتر باشند چون جزء محیط، مسافت بیشتری را میخواید طی کند، حرکت آن بیشتر خواهد بود. حال اگر فرض کنیم هر يك از اجزاء محیط باندازه يك جوهر فرد حرکت کند برای اجزاء وسط دو حالت قابل تصور است: یکی آنکه اجزاء وسط ساکن بمانند و اجزاء دیگر که در حرکتند از اجزاء ساکن جدا شوند. حالت دوم آنکه اجزاء وسط کمتر از يك جوهر فرد حرکت داشته باشند و بالنتیجه جوهر فرد منقسم باشد. چون حالت اول بحسب باطل است حالت دوم احراز میشود و در نتیجه قابلیت قسمت اجزاء جسم، ثابت و مسلم میگردد.

مبحث چهارم - دلیل بطلان عدم ترکیب جسم:

مذهب آنانکه جسم را غیر مرکب می شناسند و از جهت حقیقت واحد، جسم را واحد میدانند باطل است و برای ابطال آن چند مقدمه لازم میباشد:

الف - شیئی که از هر جهت واحد باشد قابل تعبیر بدو عبارت مختلف نیست تا بر یکی از آنها احکامی صادق و بر دیگری کاذب باشد و هر گاه حکمی بر يك عبارت صدق

کند و بر عبارت دیگر صادق نیاید آن دو عبارت حاکی از دو شیئی یا حاکی از دو جهت میباشد.

- ب - صورت جسمیه اتصال است و جسم، متصل میباشد ولی قابلیت انفصال دارد.
- ج - نمیتوان جسمی را بدون امتداد و اتصال فرض کرد. از جانب دیگر، اتصال جز در متصل وجود ندارد پس اتصال و متصل يك چیز اند.
- د - قابل بامقبول باید باقی بماند و اگر چیزی با چیز دیگر باقی نماند شیئی اول قابل شیئی دوم نیست چنانکه چون عدم با وجود باقی نمی ماند، میگوئیم عدم پذیرای وجود نیست.

بنابر مقدماتی که گذشت چون اتصال با انفصال باقی نمی ماند، اتصال قابل انفصال نمی باشد و چون قبول انفصال در جسم، مسلم است می بایست در جسم علاوه بر اتصال چیز دیگری باشد که انفصال را قبول کند و با اتصال و انفصال هر دو باقی بماند و چون حکم قبول انفصال بر اتصال صحیح نیست و بر آن شیئی دیگر صحیح است عقل حکم میکند که در جسم دو چیز هست: یکی اتصال که آن را صورت جسمیه می نامیم و دیگر چیزیکه قابل انفصال است و آن را هیولی یا ماده یا مایه میخوانیم و چنانکه گفتیم چون اتصال و انفصال دو حکم مغایرند بر يك چیز در حالت واحد عارض نتوانند شد و بنابر این در جسم دو چیز وجود دارد، اما ذات خدا و ذات عقل و نفس چون اتصال و انفصال، عارض آنها نمیشود مر کب نیستند.

مبحث پنجم - نظریه ترکیب جسم از هیولی و صورت:

چون ثابت شد که جسم از اجزاء لایتجزی ترکیب نشده و متصل واحد هم نیست سومین مذهب، مسلم می گردد و معلوم میشود که جسم از دو جزء عقلی یعنی از هیولی و صورت ترکیب یافته است و بالفعل دارای اجزاء متناهی یا اجزاء نامتناهی نیست چه اگر دارای اجزاء نامتناهی میبود علاوه بر آنکه محالات ادله ششگانه لازم می آمد می بایست جسم متحرك نتواند مسافتی را طی کند زیرا تا نصف مسافت را طی نکند طی همه مسافت ممکن نیست و نصف مسافت نیز نصف دارد و باین ترتیب مسافت از نصف

های غیرمتناهی تشکیل میشود و چون طی مسافت بر طی اجزاء غیرمتناهی متوقف است قطع آن برای جسم باید امکان پذیر نباشد. لکن بالمشاهده درمی یابیم که اجسام مسافات معین را قطع میکنند پس معلوم میشود که مرکب از اجزاء لایتجزای غیر متناهی نیستند.

اما هر جسم قابلیت آنرا دارد که با اجزاء، تجزیه و تقسیم شود و قابلیت قسمت جسم نهایت پذیر نیست و مراد حکما از اینکه میگویند جسم منقسم است اینست که جسم بالقوه منقسم میباشد و استعداد قسمت پذیری را دارد. انقطاع و انفصال و انقسام جسم هر سه بیک معنی است و تجزیه و انقسام جسم سه طریق ممکن است:

اول «طریق قطع» که با تفرقه اجزاء حاصل میشود و تفرقه اجزاء را در چیزهای سخت «شکستن» و «کسر» اصطلاح میکنند.

دوم «طریق اختلاف عرض» چنانکه هر گاه قسمتی از یکقطعه چوب را سیاه کنیم و قسمت دیگر آنرا سفید بگذاریم آن چوب بوسیله رنگ تقسیم شده است.

سوم «طریق وهم» - ذهن بشر قادر است که هر چیزی را هر چند بسیار کوچک باشد تقسیم کند و حتی جسم بسیط متشابه را وهم انسان واحد نمی پندارد و آنرا قابل تجزیه میشناسد زیرا استعداد قسمت پذیری جسم آشکار است و باسانی این استعداد قابل بروز است و خیال آدمی از آن منفک نیست. فرض کنیم آب، جسمی بسیط باشد^۱ آب ته کوزه را غیر از آب بالای کوزه میدانیم و این تقسیم بواسطه تماس آب با نقاط سطح درونی کوزه و در نتیجه بواسطه اختلاف در عرض است، همچنین ممکن است نقطه ای در درون آب فرض شود و بقیه آب از جهت موقع آن نسبت بنقطه مفروض بر است و چپ و بالا و پائین یا بنزدیک و دور نسبت بمرکز یا محیط تقسیم شود و اگر هیچیک از اینها هم نباشد باز عقل آدمی آب را که متشابه الاجزاء و واحد است واحد نمیشناسد. خلاصه آنکه جسم، متصل واحد نیست و بالفعل هم با اجزاء منقسم نیست اما

(۱) در نظر حکمای قدیم آب، جسمی بسیط است ولی چون مرکب بودن آب ثابت شده از این رو بساطت آب در ترجمه بصورت فرض عنوان شد.

بالقوه بواسطه قطع یا بواسطه اختلاف در عرض یا بواسطه تصرف عقل، بالانهایت قسمت پذیر است، بطور کلی همینکه ذهن آدمی بقسمتی از چیزی متوجه شود خود بخود آن چیز تقسیم شده زیرا قسمتی از آن مورد توجه و اشاره و هم قرار گرفته و قسمت دیگر مورد توجه واقع نشده است، چه اشاره عقلی در حکم اشاره حسی است و همچنینکه اگر بر چیزی انگشت بگذاریم آنرا با گذاشتن انگشت تقسیم کرده ایم بچیزی هم اگر اشاره عقلی تعلق گیرد و اشاره شامل همه خصوصیات آن نباشد آن شیئی در نظر عقل تجزیه شده است.

مبحث ششم - ملازمه هیولی و صورت :

ماده جسم بالفعل بنفس خود قائم نیست و بدون صورت، وجود ندارد و همچنین صورت جسمیه بدون هیولی موجود نمیباشد. برای اثبات ملازمه هیولی با صورت، دو دلیل اقامه میشود:

دلیل اول: فرض کنیم هیولی بدون صورت جسمیه وجود داشته باشد در

این صورت دو حالت قابل تصور است :

حالت اول آنکه هیولی قابل اشاره حسی باشد. حالت دوم آنکه هیولای بدون صورت قابل اشاره حسی نباشد. در صورت قابلیت اشاره حسی، اولاً چون از جهات مختلف بآن اشاره میشود باعتبار جهات مختلف منقسم است. ثانیاً وقتی روی آن انگشت بگذاریم حداقل در آن، دو جهت قابل تصور است: یکی جهتی که اشاره انگشت بآن رسیده و دیگر جهتی که اشاره انگشت بآن نرسیده و در نتیجه، هیولی دارای امتداد میشود و از صورت جسمیه خالی نمیماند.

در حالت دوم هر گاه هیولای بدون صورت قابل اشاره حسی نباشد لازم میآید که چون صورت جسمیه در هیولی حلول کند در همه اماکن موجود گردد یا اینکه در هیچ مکانی موجود نشود یا اینکه اختصاص بمکانی داشته باشد.

شك نیست که هیولی پس از حلول صورت در آن، بلامکان نخواهد بود و همه مکانها را هم اشغال نخواهد کرد پس بالنتیجه بمکانی اختصاص خواهد داشت و این

اختصاص از قبل صورت جسمیه نیست زیرا صورت جسمیه از جهت آنکه صورت جسمیه است اختصاص بمکانی ندارد و نسبت آن به همه مکانها مساویست. پس باید گفت که هیولای بدون صورت پیش از حلول صورت در آن در مکانی واقع بوده و صورت در آن مکان در هیولی حلول کرده است و چون هیولی پیش از آنکه صورت در آن حلول کند مکان دارد غیر قابل اشاره حسی نتواند بود.

نتیجه این سخن آن خواهد بود که هیولای بدون صورت چون مکانی دارد قابل اشاره حسی است، و چون قابل اشاره حسی است قابل قسمت است، و چون قابل قسمت است جسم است، و چون جسم است خالی از صورت جسمیه نیست.

ممکن است گفته شود که جسم هم از جهت اینکه جسم است اختصاص بمکانی ندارد و نسبت آن به همه مکانها مساویست پس چرا جسم در مکان خاص پیدامیشود؟ جواب ایراد چنین است که جسم مطلق، اختصاص بمکان خاص ندارد بلکه جسم مطلق بالفعل موجود نیست، چنانکه حیوان مطلق که انسان یا اسب یا نوع دیگری نباشد در خارج وجود ندارد و بطور کلی جنس تافصل بدان افزوده نشود تحصیل نمی یابد و در نتیجه جسم هم تا با صورت نوعیه همراه نشود مستحق مکان خاصی نمیگردد و آسمان و ستارگان و زمین و آب و هوا و آتش و اجسام مرکبه از عناصر از جهت طبیعت نوعیه خود هر کدام مستحق مکانی شده اند چنانکه زمین در مرکز عالم و آتش در مجاورت محیط قرار گرفته است.

ممکن است بعضی ایراد کنند که چرا جزئی از جسم متشابه الاجزاء بجزء خاصی از مکان اختصاص دارد مثلاً فلان قطره آب چرا در کنار دریاست و چرا این قطره در وسط دریا، یا در جای دیگری قرار نگرفته است.

به ایراد مزبور میتوان چنین جواب داد که ماده یك قطره در مکانی خاص وجود داشته و در آن مکان، صورت نوعیه آب بآن پیوسته است. البته ماده قطره آب نیز بدون صورت نبوده و صورت هوایی داشته و در مکان خاص، عاملی از قبیل برودت آنرا از صورت هوایی منخلع ساخته و صورت مائی براو پوشانیده است، همچنین ممکن است قطره

آب بواسطه محرك يا بسبب ديگرى بمكان خاص انتقال يافته باشد .
خلاصه آنکه هيولى بخودى خود قائم نيست و تا با صورت جسمى و صورت نوعى
همراه نباشد وجود خارجى ندارد و چنانکه گفتيم هيولى و صورت دو جزء عقلى جسمند
و در خارج باهم ملازمه دارند. يعنى هيولى بدون صورت و صورت بدون هيولى وجود
خارجى ندارد.

دليل دوم: هر گاه هيولى مجرد از صورت فرض شود اگر قابل تقسيم باشد مجرد
از صورت نيست و اگر قابل تقسيم نباشد امتناع آن از قسمت پذيرى ياد اتي است يا عرضى .
امتناع از قسمت پذيرى، ذاتى هيولى نتواند بود چه در آن صورت هيولى پس از حقوق
صورت هم مى بايست خصوصيت امتناع از قسمت پذيرى را حفظ کند و قابل تقسيم
نباشد و همچنانکه عرض و عقل هر گز جسم نميشوند، هيولائى که ذاتاً امتناع از قسمت
پذيرى داشته باشد خود بخود قابل تقسيم نميگردد. هر گاه امتناع از قسمت پذيرى
براي هيولى عرض غريب باشد مى بايست هيولى صورتى داشته باشد که عرض غريب
از آن صورت منشأ گيرد و آن صورت مى بايست ضد صورت جسميه باشد اما چون صورت
جسميه ضد ندارد پس هيولى هميشه با صورت جسميه همراه است.

ممکن است بعضى، صورت را براي هيولى عرض لازم بدانند اما نظر آنان صحيح
نيست چه عقل ميتواند موضوع را از عرض لازم تفكيك کند در صورتى که در نظر عقل
هيولى از صورت قابل انفكاك نيست چه اگر هيولاي مجرّد از صورت فرض شود
اشکالات گذشته پيش ميآيد . بعلاوه مى بايست بين هيولى و صورت مباينت باشد چه
عرض مسلماً قابل اشاره حسي است و موضوع آن مى بايست قابليت اشاره نداشته باشد
اما مسلم است که بين هيولى و صورت مباينتى نيست بلکه لازم و ملزوم يکديگرند.

مبحث هفتم - صورت نوعى:

جسم از نظر صورت جسميه خود احتياج بآن دارد که در مكاني قرار گيرد اما
اختصاص آن بمكان خاص بواسطه امرى خارج از جسميت آنست و آن امر خارج ،
فصل متمم نوع آنست که از آن به «صورت نوعيه» تعبير ميکنيم ، صورت نوعيه است که

مکان آتش را درون مقعر فلك قمر و چسبیده بمحیط آن فلك قرار داده و مکان زمین را در مرکز جهان معین ساخته و حیّز آب را فوق سطح زمین و مکان هو را فوق سطح آب تعیین نموده است. همچنین خصوصیت سهولت انفصال یا دشواری انفصال یا امتناع از انفصال که از خواص اجسام گوناگون است ناشی از صورت نوعیه هر گونه از اجسام میباشد. خلاصه آنکه جسم از دو جزء عقلی بنام هیولی و صورت، مرکب است ولی این دو جزء، جدای از یکدیگر وجود ندارند و هیولی و صورت باهم ملازمند و از ترکیب آنها جسم بوجود میآید و جسم مطلق هم تحصیل ندارد بلکه هر جسمی دارای صورت نوعیه خاص بخود میباشد.

هیولی و صورت و جسم هر سه جوهرند و عقل و نفس نیز جواهر غیر مادی میباشند.

اینک که جوهر شناخته شدن و ثبت آن رسیده که اقسام عرض را بشناسیم.

مبحث هشتم اقسام عرض :

عرض در تقسیم اول بدو قسم منقسم میگردد : ۱- عرضی که گذشته از احتیاج بموضوع بامری خارج از خود محتاج نیست، ۲- عرضی که در تحققش علاوه بر موضوع بامر دیگری هم نیازمند است.

قسم اول بر دو گونه است: کمیت و کیفیت. قسم دوم بر هفت گونه است :

۱- اضافه ۲- این (کجائی) ۳- متی (چگاهی) ۴- وضع ۵- ملک یا جده ۶- ان یفعل یا فعل ۷- ان ینفعل یا انفعال.

«کمیت» عرضی است که در تحققش محتاج بامر خارجی نیست و بسبب آن جوهر، تقسیم میگردد مانند درازا و پهنای و ستبرای و زمان و شمار بتعبیری دیگر کمیت (چندی) عرضی است که افزایش و کاهش و مساوات میپذیرد.

«کیفیت» (چگونگی) عرضی است که در تحققش بامر خارجی غیر از موضوع، احتیاج ندارد و سبب تقسیم جوهر هم نیست. کیفیات ممکن است محسوس باشند از قبیل رنگها، مزهها، بویها، درشتی و نغزی، نرمی و سختی، گرما و سرما. بعضی از کیفیات، غیر

محسوس اند و کیفیات استعدادی نامیده میشوند و این کیفیات نماینده استعداد جوهر برای کمال یا نقیض کمال است مانند دانش و حمق، تندرستی و بیماری. برخی دیگر از کیفیات، حالات نفسانی هستند از قبیل علم و شجاعت و مانند اینها.

«اضافه» عرضی است که از بودن چیزی در مقابل چیزی دیگر پیدا میشود مانند پدری و فرزندی، برادری و دوستی، و مانند واقع بودن در طرف راست و چپ، چه فی المثل وصف پدری برای پدر از آن جهت حاصل است که در مقابل وی فرزند وجود دارد. «این» بودن چیزیست در مکان مانند بودن زمین در مکان خود.

«متی» بودن چیزیست در زمان مانند اتفاق افتادن کاری در دیروز یا سال پیش یا فردا یا امروز.

«وضع» (نهاد) نسبت اجزاء شیئی بیکدیگر است چنانکه در نشستن و خفتن و ایستادن، وضع ران و ساق آدمی تغییر میکند.

«ملك» یا «جده» (داشت) عرضی است که از احاطه یافتن چیزی بر معروض حاصل میشود بقسمی که محیط با محاط تغییر مکان دهد مانند پیراهن داشتن بتن و عمامه داشتن بسر و داشتن کفش بپا.

هر گاه شیئی با شیئی دیگر متصل شود ولی بر آن محیط نباشد عرض ملك تحقق نمی یابد چنانکه داشتن پیراهن روی سر ملك نیست همچنین اگر شیئی محیط با شیئی محاط مکان خود را تغییر ندهد عرض ملك تحقق نمی یابد چنانکه احاطه خانه بر ساکن خانه و احاطه ظرف بر آب از قبیل عرض ملك نیست.

۱- در دانشنامه علائی راجع بملك چنین آمده است «ملك بودن چیز بر چیز را بود

و این باب مراهنوز معلوم نشده است»

شیخ الرئیس در کتاب شفانیز بعدم ادراك صریح معنی ملك تصریح کرده است. در حقیقت، ملك، همانست که ما از آن بداشتین تعبیر می کنیم منتها میان مالك و مملوك التصاق و چسبندگی عادی باید ملحوظ شود. مترجمین فرانسوی حکمت ارسطو هم ملك را بنام

Avoir خوانده اند.

«ان یفعل» یا فعل عرضی است که ازفاعل بودن شیئی و مؤثر بودن آن بالفعل درچیز دیگری حاصل میشود مانند گرم کردن آتش آب را .

«ان یفعل» یا انفعال عرضی است درمقابل فعل و آن اثر پذیری چیزی ازچیز دیگر است مانند گرم شدن آب بوسیله آتش . ضمناً باید توجه داشت که گرمی اگر از خود چیز باشد ازجمله کیفیات است ولی گرم کردن و گرم شدن که اولی ایجاد گرمی درچیز دیگر و دومی پذیرفتن گرمی ازچیز دیگر است، ازجمله کیفیات نیستند و چنانکه گفتیم اولی ازقبیل عرض فعل و دومی ازقبیل عرض انفعال است .

مبحث نهم - اقسام کمیت و کیفیت و اثبات عرض بودن اعراض نه گانه :

«کمیت» بر دو نوع است؛ یکی «کمیت متصل» (چندی پیوسته) که اجزاء آن بیکدیگر پیوسته اند و حد مشترك دارند . دیگر «کمیت منفصل» (چندی گسسته) که بین اجزاء آن حد مشترك وجود ندارد .

«کمیت متصل» چهار قسم است : ۱- خط که فقط دارای يك امتداد است و آن امتداد را طول مینامند ۲- سطح که دارای دو امتداد است یکی طول و دیگری عرض ۳- جسم تعلیمی که دارای سه امتداد طول و عرض و عمق است ۴- زمان . جوهری که دارای ابعاد سه گانه باشد جسم طبیعی است و دارا بودن ابعاد سه گانه ، جسم تعلیمی خوانده میشود و ازجمله عرضها است .

رویة جسم بدون در نظر گرفتن چیزی از باطن جسم سطح را تشکیل میدهد، بعبارت دیگر هر گاه جسم را قطع کنیم مقطع آن سطح است و چون سطح را قطع نمائیم مقطع آن خط خواهد بود و نقطه، حد خط است. بتعبیر دیگر میتوان توهّم نمود که خط از حرکت نقطه و سطح از حرکت خط برخلاف امتداد خود بدست آید و هر گاه سطح را در ذهن برخلاف طول و عرض حرکت دهیم جسم پیدا میشود لکن این امر توهّمی بیش نیست زیرا نقطه که هیچ بعد ندارد حرکت نمیکند و اگر حرکت کند

مکان میخواهد و هر چه در مکان واقع شود جسم است نه نقطه .
 سطح، عرض میباشد زیرا تا جسم را قطع نکنیم سطح بوجود نمیآید و وقتی که
 عرض بودن سطح ثابت شد عرضیت خط و نقطه بطریق اولی ثابت است .
 زمان که مقدار حرکت است نیز از جمله اعراض میباشد زیرا حرکت امریست
 که بر جسم عارض میگردد . (راجع بزمان در قسمت طبیعیات بیشتر گفتگو
 خواهد شد .)

« **کمیت منفصل** » اجزائش بهم پیوسته نیست و بین اجزائش حد مشترك وجود
 ندارد چنانکه میان اول و دوم حد مشتركی نیست . بر عکس کم منفصل ، میان
 اجزاء کم متصل حد مشتركی قابل تصور است، چنانکه خط، حد مشترك دوسطح یا دو
 طرف سطح است و نقطه، حد مشترك میان دو خط یا میان دو طرف خط میباشد و « آن »
 حد مشترك میان زمان گذشته و زمان آینده است، اما میان درخت اول با درخت دوم حد
 مشتركی نیست. بهر حال مقدار کم منفصل بوسیله عدد تعبیر میشود. عدد عرض است زیرا
 عدد از تکرار واحد بدست میآید و واحد، عرض میباشد چنانکه مقدار آب که جسم
 بسیط است در نظر گیریم آب بودن آن چیز است و واحد بودن آن چیز دیگری است
 و ممکن است مقدار آب مورد لحاظ بدو قسمت تقسیم شود یا دو مقدار آب را رویهم بریزند
 تا مقدار واحدی بوجود آید بنابراین، آب بودن امریست ذاتی و کثرت و وحدت
 امریست عرضی منتهی وحدت در انسان و حیوان عرض لازم است که از آن جدا نمیکردد.
 « **کیفیات** » هم عرض اند. برای اثبات عرضیت آنها، از میان کیفیات رنگ و
 شکل را در نظر میگیریم. رنگ عرض است زیرا اگر فی المثل سیاهی را بی آنکه در
 موضوع خود باشد در نظر بگیریم یا باید آنرا غیر قابل اشاره و غیر قابل انقسام بینداریم
 یا اینکه آنرا منقسم بدانیم . حالت اول، قابل تصور نیست زیرا اگر چنین باشد قابل
 ادراک بچشم نمیباشد و مقابله با آن امکان ندارد زیرا سیاهی یا رنگ دیگر از خصوصیات
 خود بیننده نیست بلکه خصوصیت شیئی خارجی است که در مقابل چشم قرار گرفته است
 اما اگر سیاهی را قابل انقسام بدانیم شك نیست که قابلیت انقسام میان سفیدی و سیاهی

ورنگهای دیگر امری مشترك است در صورتیکه سیاهی امر مشترك نیست لذا سیاهی چیزی، غیر از قابلیت انقسام است و شیئی قابل انقسام جسم است و سیاهی عین آن نیست بلکه امریست که عارض جسم شده است منتهی با اشاره حسی نمیتوان سیاهی را از محل آن تفکیک کرد و این تفکیک کار عقل است.

شکل عرض است - اثبات عرضیت شکل آسان است چه فی المثل يك قطعه موم را باشکال مختلف در میآوریم و در تمام شکلهای گوناگون، ماده موم بجای خود محفوظ است بنابراین مدوریامربع یا مثلث بودن که از جمله کیفیات است از اعراض بشمار میرود.

اثبات وجود دایره - بعضی وجود دایره را منکر شده اند و گفته اند چگونه میتوان فرض کرد که همه نقاط محیط يك شکل از نقطه مرکز آن بیک فاصله باشد، بر اثبات دایره چنین استدلال میکنند که جسم یا مرکب است یا بسیط و بی شك اجسام مرکب از اجسام بسیط بوجود آمده اند و جسم بسیط جسمی است که اجزاء آن طبیعت متشابه داشته باشند حال اگر از جسم بسیطی مقداری فراهم کنیم این مقدار بدون شکل نخواهد بود زیرا اگر شکل نداشته باشد باید غیر متناهی باشد و این امر برخلاف فرض است زیرا ما مقداری متناهی از آن جسم بسیط فراهم کرده ایم اما چون اجزاء آن متشابه است آن اجزاء، خط و زاویه تشکیل نمیدهند و شکلی که این مقدار بخود میگیرد کره است و هر گاه کره را قطع کنیم مقطع آن سطحی خواهد بود که همه نقاط محیطش از مرکز بیک فاصله اند و این چنین شکل را دایره مینامند.

اثبات عرض بودن باقی اعراض - باقی اعراض، نسبت میان دو چیز اند و تا آن دو چیز حاصل نباشند نسبت، تحقق نمی یابد چنانکه ابوت و بنوت (پدری و فرزندی) بدون وجود پدر و فرزند، قابل تعقل نیست و تا جسم و مکان نباشد بودن جسم در مکان تحقق نمی یابد و تا جسم و اجزاء آن نباشد تصور اوضاع گوناگون از قبیل نشستن و ایستادن ممکن نیست و تا دو چیز موجود نشوند یکی مؤثر نمیگردد و دیگری اثر نمی پذیرد. بودن جسم در زمان هم پیش از آنست که جسم موجود گردد چه بدون جسم،

حرکت و مقدار حرکت قابل تحقق نیست.

اجناس عالی: جوهر و اعراض نه گانه که کمیت و کیفیت و اضافه و این و متی و ملک و وضع و فعل و انفعال باشند رویهمرفته اجناس عالییه یا جنسهای برین یا مقولات عشر نامیده میشوند. اجناس عالییه مانند وجود قبول حد نمیکنند زیرا حد، مرکب از جنس و فصل است و هیچ امری عامتر از مقولات عشر نیست تا برای آنها جنس واقع شود لکن مقولات عشر برخلاف وجود، قابل شناسائی بوسیله رسم میباشد زیرا مقولات عشر مفهومی دشواری هستند و آنها را بوسیله معانی واضحتری باید شناسانید.

مبحث دهم - تشکیک وجود:

وجود برای مقولات عشر امری عرضی است و نسبت بآنها کلی مشکک است.

۱- وجود امر عرضی است زیرا وجود هر یک از مقولات عشر از ذات آنها ناشی نیست و علت خارجی میخواهد و میتوانیم بگوئیم چه چیز سیاهی را موجود ساخت اما نمیتوانیم بگوئیم چه چیز سیاهی را رنگ ساخته یا سیاهی را سیاهی کرده است بنابراین معلوم میشود که رنگ بودن و سیاهی بودن ذاتی سیاهی است اما موجود بودن برای سیاهی امری عرضی است و چون مقولات عشر همه ماهیاتند و موجودات ممکنه مرکب از وجود و ماهیت اند میبایست وجود که از ماهیت ناشی نیست بر همه ماهیات عارض شود و در نتیجه، وجود برای همه مقولات عشر عرضی باشد اما ذات واجب الوجود محض وجود است و مرکب از وجود و ماهیت نیست. وجود را در اصطلاح «انیت» مینامند و میگویند انیت حق تعالی عین ماهیت او است.

۲- وجود نسبت بموجودات، لفظ مشترك نیست، بلکه مشترك معنویست.

برای اثبات عدم اشتراك وجود دو دلیل میآوریم: دلیل اول آنکه اگر وجود هر يك از مقولات دهگانه عین خود آن مقوله بود یا بعبارت دیگر اگر موجودات، حقایق متباین میبودند میبایست سخن ما که جوهر، موجود است حاصلی نداشته باشد یا در حکم آن باشد که گفته باشیم جوهر جوهر است و حال آنکه چنین نیست و ما از عبارت «جوهر موجود است» دو چیز میفهمیم یکی جوهر و دیگری موجود که شامل جوهر و غیر جوهر است

و موجود را بر جوهر حمل میکنیم بنابراین وجود، امری اعم از جوهر و هر يك از مقولات دیگر می باشد و حقیقت آن میان جوهر و غیر جوهر مشترك است بیجان دیگر، وجود مشترك معنوی است نه مشترك لفظی. دلیل دوم آنکه اگر وجود میان همه مقولات مشترك معنوی نمی بود و وجود برای هر مقوله حقیقت خاصی میبود تقسیم بوجود و عدم، مفهومی نمیداشت و میبایست تقسیمات ده یا بیشتر باشد و حال آنکه تقسیم شیئی بموجود و معدوم تقسیمی است درست، بنابراین عدم در مقابل وجود واقع شده و همچنانکه عدم معنی واحد است وجود هم معنی واحد میباشد و وجود معنی کلی است که بر همه ماهیات عارض میگردد.

۳- وجود، کلی متواطی نیست، کلی متواطی آن کلی است که نسبت به همه افراد بی تفاوت باشد مانند انسانیت نسبت بافراد آدمی و مانند حیوانیت نسبت بانواع حیوانات. فی المثل انسانیت برای یکی بواسطه دیگری حاصل نمیشود و همچنین انسانیت افراد آدمی شدت وضعف ندارد اما وجود، اول بجوهر تعلق میگیرد و سپس باعراض متعلق میشود. همچنین وجود زمان و حرکت که قرار و ثبات ندارند ضعیف تر از وجود جوهر و کمیت و کیفیت است که دارای قرار و ثبات اند.

بنا بر آنچه گفته شد وجود نه مشترك لفظی است و نه کلی متواطی و نوعی است میان این دو نوع که آنرا کلی مشکک یا کلی متفق مینامیم.

۴- وجود، کلی مشکک است باین معنی که وجود مقولات دهگانه از يك حقیقت اند لکن دارای مراتب شدت وضعف و تقدم و تاخر میباشد و چنانکه گفتیم وجود، عارض بر ماهیت است اما همچنانکه صورت از هیولی با اشاره حسی تفکیک نمیشود وجود هم از ماهیت با اشاره حسی قابل تفکیک نیست و تنها عقل، وجود و ماهیت را جدا از یکدیگر تصور میکند.

وجود برای ماهیات، جنس نیست همچنین عرض برای اعراض نه گانه جنس نمیباشد زیرا عرضیت بر کم و کیف و وضع و فعل و انفعال و سایر اعراض عارض میشود و عرضیت برای ماهیات نه گانه عرض مشترك است و جزء ماهیت هیچکدام نیست و این اعراض بلحاظ محل خود تحقق می پذیرند و تا محل نباشد هیچ يك از این

اعراض وجود نمی یابند .

خلاصه آنکه موجود بجوهر و عرض منقسم میشود و جواهر عبارتند از هیولی و صورت و جسم و عقل و نفس . عرض به نه قسم انقسام می پذیرد و هر يك از اقسام عرض چنانکه دیدیم تقسیماتی دارد .

حال که از بحث در مقولات عشر فراغ حاصل شد باید بتقسیمات دیگر وجود

پرداخت .

قسمت دوم - کلی و جزئی

وجود، به کلی و جزئی تقسیم میشود و چون تعریف کلی و جزئی را در منطق شناخته ایم دیگر بتکرار آن نیازمند نیستیم لذا بد بیان احکام و لواحق مربوط باین دو می پردازیم.

در باره کلی و جزئی چهار حکم قابل ذکر است:

حکم اول :

آن معنی که کلی نامید، میشود در ذهن وجود دارد و در خارج دارای وجود مستقل نیست، بعبارت دیگر وجود کلی طبیعی^۱ در افراد است و حقیقت آن بالاستقلال در ذهن موجود است نه در عالم خارج، بعضی پنداشته اند که چون میگویند همه آدمیان واحدند و همه سیاهی ها یکی هستند مراد اینست که انسان کلی و سیاهی کلی و نفس کلی در خارج وجود داشته باشد، بزعم ایشان همچنانکه يك پدر، پدر چندین فرزند است و همچنانکه خوردشید در همه شهر ها یکی است باید يك نفس کلی باشد که بعینه برای يكايك از افراد انسانی حاصل باشد .

این پندار کاملاً خطاست زیرا اگر يك نفس کلی فی المثل هم برای زید و هم برای عمرو، وجود داشته باشد و زید از امری مطلع و عمرو از آن امر در همان وقت بی اطلاع باشد می بایست نفس واحد را، هم عالم و هم غیر عالم بدانیم و با اجتماع نقیضین قائل شویم و چون اجتماع نقیضین محال است وجود يك نفس کلی که بعینه برای چندین فرد

۱ - اصطلاح «کلی طبیعی» و «کلی عقلی» در مقاصد الفلاسفه نیست و در ترجمه عنوان

حاصل باشد محال خواهد بود، همچنین اگر حیوان کلی وجود میداشت می بایست آن حیوان کلی در عین حال، هم پرواز کند هم باد و پا راه رود و هم با چهار پا مشی نماید و اجتماع این امور در حال واحد و در محل واحد ممکن نیست.

پیدا شدن کلی در ذهن بدین ترتیب است که شخص، فی المثل اولین بار صورت زید را می بیند و در ذهن وی در نتیجه این دیدن دو چیز حاصل میشود: یکی شخص زید و دیگر نسبت وی با همه افراد انسانی. حال هر گاه افراد دیگری از انسان ببینند همان معنی کلی که نسبت زید با همه افراد انسانی باشد با افراد دیگر مطابقت می یابد و در نقش هیچگونه تغییری پیدا نمیشود، لکن اگر در ندای پیش او بیاید صورت درنده با معنی کلی که از نسبت زید حاصل شده بود مطابقت ندارد.

انتقاش معنی کلی در ذهن شبیه بآنست که چند مهر از جنسهای مختلف داشته باشیم که روی همه يك نقش کنده شده باشد آنگاه یکی از مهرها را روی قطعه مومی فشار دهیم، آن نقش روی آن موم خواهد افتاد، پس از آن هر کدام از مهرها را که روی آن نقش بگذاریم نقش مهر با نقش موم یکی خواهد بود.

معنی کلی بمنزله نقش روی موم است و نقوش خاتمها واحد بالنوع اند ولی واحد بالعدد نمی باشند چه نقش روی هر خاتم از جهت خصوصیات غیر از نقش خاتم دیگر است، بنابراین، معنی کلی که «کلی عقلی» نامیده میشود فقط در ذهن است لکن حقیقت آن که کلی طبیعی نام دارد هم در ذهن و هم در خارج وجود دارد. منتهی وجود خارجی آن مستقل از افراد نیست.

حکم دوم:

معنی مجرد کلی دارای جزئیات نیست و باید بمعنی کلی، فصل یا عرضی اضافه شود تا جزئی بوجود آید، مثلاً ممکن نیست دوسیهایی در يك محل و در يك زمان وجود یابند بلکه سیاهی مطلق باید با امر زائدی همراه گردد و تغایری بوجود آورد تا سیاهی دو قسم شود. فی المثل هر يك از آن دوسیهایی در محل جدا گانه یا در زمان جدا گانه باشد. همچنین وجود دو انسان در صورتیکه هر کدام از آن دو، خصوصیتی برای خود نداشته باشند محال است چه اگر چنین امری جایز بود میبایست بتوانیم هر انسانی را دو

[illegible]

طول و عرض و رنگ در حقیقت انسان یا حیوان ذی مدخل نمی باشد،

حکم چهارم :

امر عرضی باید معلل باشد یعنی هستیش از علتی بیاید چه اگر وجود عرضی، معلل نباشد می بایست بذات خود موجود شود و در این صورت با ناپود شدن چیز دیگری معدوم نخواهد شد و وجود او مشروط بشرط وجود چیز دیگری نخواهد بود و حال آنکه امر عرضی قائم بذات نیست و تا معروض نباشد عرض بوی تعلق نمیگیرد بنابراین این ثابت شد که امر عرضی معلولست و علت میخواید.

علت امر عرضی یا در ذات معروض است یا اینکه خارج از ذات معروض می باشد و بهر تقدیر تا سبب، وجود نیابد امر عرضی که معلول است موجود نمیگردد و بهمین جهت ماهیت، علت وجود ذات نخواهد بود چه ماهیت تا خود موجود نشود نمیتواند بچیز دیگری وجود دهد و وجود غیر از ماهیت است و امر زائدیست که عارض ماهیت میشود و محتاج بموجود می باشد و چون علت وجود ماهیت، ماهیت نیست میبایست علت آن ذاتی غیر معلل باشد و این ذات که علت اولی است باید وجود و ماهیتش یکی باشد چه اگر وجودش با ماهیت مغایر باشد میبایست معلول فرض شود و حال آنکه «علت اولی» غیر معلل است.

تکلمه = تشخیص جنس و نوع

هر گاه در جنس بودن و نوع بودن یکی از معانی کلی شك کنیم برای رفع شك خود باید آن معنی را موجود فرض نمائیم و ببینیم که در فرض وجود آن معنی آیا بامور عرضی نیاز مندیم یا بامور ذاتی؟ در صورتیکه در فرض وجود آن معنی کلی بامور عرضی محتاج باشیم آن معنی نوعیست و اگر در فرض وجود معنی کلی بامور غیر عرضی احتیاج داشته باشیم معنی کلی جنسی است. بنابراین، تشخیص جنس و نوع به تشخیص ذاتی و عرضی باز میگردد، مثلاً «چهار» نوعی از عدد است زیرا وجود یافتن چهار محتاج بنوع خاصی از معدودات نیست و فی المثل لازم نیست که برای وجود

یافتن چهار، معدودی از قبیل گردو یا اسب یا آدمی در نظر گرفته شود و این امور برای چهار عرضی اند، زیرا عقل بدون توجه داشتن بمعدود، عدد چهار را درمییابد اما خود عدد، جنس میباشد زیرا اگر بخواهیم عدد را موجود فرض کنیم عدد مخصوص میباشد پنج یا چهار یا نوع دیگری از عدد باشد.

قسمت سوم - واحد و کثیر و اقسام تقابل

مبحث اول - واحد و کثیر:

موجود، بوحد و کثیر منقسم میگردد و هر يك از واحد و کثیر اقسامی دارد و چون کثیر در مقابل واحد است با شناختن اقسام واحد، اقسام کثیر هم شناخته میشود.

اقسام واحد - واحد بر مفهوم جزئی معین بنحو حقیقی اطلاق میشود و اطلاق آن بر غیر مفهوم جزئی معین اطلاق مجازیست. واحد حقیقی سه درجه دارد: اول- آنکه نه بالقوه منقسم باشد و نه بالفعل، باین معنی که فعلا دارای اجزائی نباشد و قابلیت تقسیم نیز نداشته باشد مانند نقطه و مانند ذات باری جلّ جلاله که هیچگونه انقسام و کثرت در وجود او نیست.

دوم - واحدی که بالفعل منقسم نیست لکن قابل انقسام است مانند خط و سطح و جسم متشابه.

سوم - واحدی که از اجزاء گوناگون تشکیل یافته ولی آن اجزاء صورت واحد بخود گرفته است مانند اشخاص انسانی که هر کدام مرکب از استخوان و رگ و گوشت و اجزاء دیگرند ولی کلیه آن اجزاء شخص واحدی تشکیل داده است و مانند تخت که از قطعات گوناگون تشکیل شده و صورت واحدی بخود گرفته است.

«واحد مجازی» پنج قسم است: اول- چند امر که مندرج در تحت يك جنس باشند و آنها را واحد بالجنس مینامند چنانکه انسان و اسب و شیر باعتبار حیوانیت، واحدند

یعنی همه مندرج در تحت يك جنسند .

دوم- واحد بالنوع که چند چیز در نوع بایکدیگر مشار کند چنانکه زید و عمرو باعتبار اینکه انسانند واحدند.

سوم - واحد بالعرض و آن در صورتی است که چند امر در عرضی از اراض باهم مشارک باشند چنانکه برف و کافور در سفیدی باهم مشار کند و چون عرض اقسامی دارد مشارکت در عرض با اقسامی منقسم میشود چنانکه مشارکت در کمیت را « مساوات » و مشارکت در کیفیت را « مشابَهت » و مشارکت در وضع را « موازات » و مشارکت در خاصیت را « مماثلت » مینامند .

چهارم - واحد بالنسبه و آن مشارکت در نسبت است چنانکه گوئیم نسبت پادشاه بکشور مانند نسبت روان بتن است.

پنجم- واحد بالموضوع و آن در صورتی است که دو یا چند عرض 'موضوع مشترک' داشته باشند چنانکه سفیدی و شیرینی در شکر باهم متحد میشوند .

بنابر آنچه گفته شد اقسام حقیقی و مجازی واحد ۸ است و کثیر نیز در مقابل آن ۸ قسم دارد .

هر گاه در شیئی واحد اختلاف لفظی یا اختلاف نسبت عنوان شود آنرا « هو هو » میگویند چنانکه گوئیم « الیث هو الاسد - وزید هو ابن عمرو » .

خلاف و تقابل و همچنین مساوات و مشابَهت و موازات و مماثلت از لواحق کثرت اند زیرا تا حداقل، دو چیز نباشد این گونه عناوین ، تحقق نمییابد .

مبحث دوم - اقسام تقابل یا خلاف:

تقابل بر چهار قسم است :

۱- « تقابل نفی و اثبات » مانند « انسان » و « لا انسان » . تقابل نفی و اثبات یا سلب و ایجاب عبارتست از اینکه امری را بوسیله ادوات نفی رفع کنیم ، ممکنست موضوع اثبات و نفی دو چیز باشد یا یک چیز و ممکنست موضوع نفی و اثبات در جنس باهم مشارک باشند مانند نری و مادگی .

۲- «تقابل اضافه» و آن در صورتی است که دو یا چند امر از نظر عقل در مقابل یکدیگر قرار گیرند و بقیاس یکدیگر شناخته شوند، مانند پدر و فرزند و مانند برادر و برادر، چه تعقل یکی بدون تعقل دیگری ممکن نیست.

۳- «تقابل عدم و ملکه» مانند حرکت و سکون، ملکه امریست وجودی و سببی دارد و چون آن سبب غایب گردد یا ناپدید شود ملکه از میان میرود و نبودن ملکه را عدم مینامند و سبب آن، نبودن سبب ملکه است.

۴- «تقابل تضاد» هرگاه يك امر وجودی از يك موضوع مرتفع شود و امر وجودی دیگری که غایت مخالفت را با امر اول دارد بر همان موضوع عارض گردد چنین دو امر وجودی را ضدین مینامند مانند سفیدی و سیاهی، پس شرط ضدین آنست که اولاً دو امر وجودی باشند ثانیاً در يك موضوع واحد باهم جمع نشوند ولی بر یکدیگر در يك موضوع تعاقب کنند ثالثاً میان آنها نهایت خلاف باشد.

گاهی ممکنست میان دوزد و اسطه‌ای نباشد و گاهی میان دوزد، يك یا چند واسطه وجود دارد چنانکه میان سفیدی و سیاهی رنگهای دیگر واسطه‌اند، بنابراین با سیاهی فقط سفیدی ضد است و رنگهای دیگر ضد حقیقی سیاهی نیستند چه هر چیز بیش از يك ضد ندارد ولی اگر قید «نهایت خلاف» را بر داریم ممکنست يك چیز اضداد بسیار داشته باشد و آنها را اضداد مشهوره می‌نامند.

گاهی تقابل نفی و اثبات را با تقابل تضاد اشتباه می‌کنند چنانکه بعضی زوج و فرد را ضد یکدیگر می‌پندارند و حال اینکه چنین نیست زیرا زوجیت و فردیت عارض يك موضوع نمیشوند و عدد فرد هرگز عدد زوج نمیشود بلکه فرد، متفی زوج است زیرا اگر عدد، به ۲ قابل قسمت باشد زوج است و اگر قابل قسمت نباشد فرد خواهد بود باین قرار: فرد، عدد غیر منقسم بر دو خواهد بود و فردیت نفی زوجیت است.

قسمت چهارم - مقدم و متأخر

مقدم آنست که در باره وی گویند قبل از چیزیست و متأخر آنست که بعد از چیزی باشد.

تقدم بر پنج قسم است :

۱- «تقدم زمانی» که معنی آن بسیار روشن است، چنانکه میگوئیم حضرت عیسی پیش از حضرت محمد ظهور کرده است.

۲- «تقدم بر ترتیب» که ناشی از رعایت مبدأ و سر آغاز است، چنانکه در نماز جماعت محراب را مبدأ میگیرند و صفها را بقیاس محراب باول و دوم و سوم مرتب میکنند، یا اگر کسی از ایران عازم مکه شود اول بیغداد میرود و پس از آن بکوفه وارد میگردد و برای مسافر ایرانی بغداد پیش از کوفه است، اما هنگام بازگشت از مکه، از کوفه پیش از بغداد خواهد گذشت، ممکنست ترتیب، ناشی از عمل انسانی نباشد و تقدم و تأخر از طبیعت خود آن چیز منشاء گیرد، چنانکه اگر از عام بخاص تنزل کنیم جسمیت پیش از حیوانیت خواهد بود و حیوانیت بر انسانیت مقدم است اما اگر از خاص بعام صعود کنیم انسانیت بر حیوانیت مقدم است و حیوانیت بر جسمیت تقدم دارد.

۳- «تقدم به شرف» مانند تقدم علما بر مردمان عامی.

۴- «تقدم بطبع» مانند تقدم يك بر دو که هر گاه يك را معدوم فرض کنیم بالضرورة عدد دو معدوم میگردد ولی معدوم شدن دو موجب معدوم بودن عدد يك نیست. در تقدم بطبع ممکنست متقدم و متأخر در یکزمان باهم باشند.

۵- «تقدم بالذات» مانند تقدم علت بر معلول، در تقدم بالذات متقدم و متأخر باهم هستند و معیت زمانی دارند مع هذا میتوانیم بگوئیم «علت» اول تحقق یافت و پس از آن معلول متحقق گردید» و عکس آن جایز نیست چنانکه میگوئیم «دست حرکت کرد و پس از آن انگشتی متحرك گردید» ولی نمیتوانیم بگوئیم «انگشتی حرکت کرد و پس از آن دست متحرك شد». در واقع حرکت دست و حرکت انگشتی مقارنند لکن حرکت دست بر حرکت انگشتی تقدم ذاتی دارد.

قسمت پنجم - علت و معلول

هر گاه هستی چیزی از چیز دیگر حاصل شده باشد چیزی را که از قبل چیز دیگر موجود شده «معلول» مینامیم و شیئی موجود یا ذی اثر در ایجاد را «سبب» یا «علت» میخوانیم. علت بر چهار قسم است :

۱- «علت مادی یا عنصری» که داخل در ذات معلول است ولی چون وجودش فرض گردد از فرض وجودش هستی معلول بالفعل لازم نمیآید مانند علیت چوب برای سریر که چوب بالقوه مستعد سریر شدن میباشد.

۲- «علت صوری» که داخل در ذات معلول است و از فرض وجودش وجود معلول بالفعل لازم نمیآید مانند صورت سریر. همیشه اجزاء، علت وجود کل اند و کل، علت وجود اجزاء نیست. چنانکه شکر علت سکنجبین است و سکنجبین علت وجود شکر نمیباشد. گاهی جزء پیش از کل وجود دارد، مانند شکر نسبت بسکنجبین، و گاهی وجود اجزاء با وجود کل مقارنست، چنانکه وجود اجزاء انسان با خود انسان معیت زمانی دارد.

۳- «علت فاعلی» که خارج از ذات معلول است و وجود معلول از جانب اوست، مانند نجار که سریر میسازد و مانند آلاتی که نجار در ساختن سریر بکار میبرد.

۴- «علت غائی» که وجود معلول برای خاطر اوست و با اصطلاح دانشنامه‌علائمی «هستی معلول از بهر اوست» مانند نشستن بر سریر که علت غائی وجود آن است علت غائی را «علت تمامی» هم میخوانند و علت غائی است که سائر علل را علت میسازد چه تا صورت نشستن بر سریر در ذهن نجار حاصل نشود نجار بکار نمیپردازد و چوب و مواد دیگر بکار نمیبرد و صورت سریر حاصل نمیشود.

علت فاعلی یا بالطبع است یا بالاراده، فاعل بالطبع مانند آتش که بالطبع میسوزاند و خورشید که بالطبع روشنی میبخشد، فاعل بالاراده مانند حیوان و انسان که حرکات آنها ارادیست.

فاعل را در ایجاد معلول غرضیست که معلول را برای انجام آن غرض بوجود میآورد و بواسطه همان غرض است که وجود معلول را بر عدم آن ترجیح میدهد بنا براین اگر وجود و عدم چیزی نسبت بفاعل یکسان باشد غرض بآن تعلق نمیگیرد و از عدم بوجود نمیآید و حتی اگر غرض فاعل فائده رساندن بغیر باشد تافائده رساندن بغیر برای وی بر فائده نرساندن ترجیح نداشته باشد و حصول فایده برای وی اولی

از عدم حصول نباشد معلول بوجود نمیآید زیرا متعلق غرض نیست.

در اینجا این مسئله پیش میآید که چون وجود معلول، بواسطه حاصل شدن غرض فاعلست میبایست وجود معلول در کمال فاعل موثر باشد، باین معنی که نقصی در فاعل موجود است و میخواهد نقص خود را با ایجاد معلول برطرف کند و بپدید کردن آن کمالی برای خویش حاصل سازد، بنابراین معلول، مکمل فاعل، و رافع نقص اوست و این امر در علت اولی چگونه متصور است؟

جواب اینست که علت اولی ذاتی است که ذات او مقتضی افاضه و فیض رسانی است و همیشه این اقتضا بوده و خواهد بود و تجدد و تغییری در آن راه ندارد و پرسشی که مطرح شد در موردی قابل طرحست که عدم، استمرار داشته باشد و سپس وجودی پیدا شود. بعبارت دیگر در موردی پرسش چرائی پیش میآید که فاعل، فاعل نبوده باشد و پس از آن فاعل شود البته در چنین مورد باید پرسید که برای فاعل چه حالی پیش آمد که فاعل شد و چه غرضی به افاضه تعلق گرفت و با افاضه چه نقصی از فاعل برطرف شد و چه کمالی ویرا حاصل آمد؟ اما چون افاضه مقتضای ذات علت باشد از او هرگز منفک نمیشود و تجددی پیش نمیآید و فاعل همیشه فاعلست و افاضه همیشه در جریان می باشد.

علت مجازی. گاهی ممکنست چیزی علت حقیقی نباشد بلکه آن چیز مانعی را که برای تأثیر علت در کار است بر طرف کند و با رفع مانع، علت حقیقی تأثیر خود را بظاهر رساند لکن بر حسب معمول علیت را بر رفع کننده مانع نسبت میدهند در صورتی که رافع مانع، علت مجازیست چنانکه هر گاه سقفی بر ستونی متکی باشد و کسی آن ستون را بردارد و سقف فرو ریزد عرفاً بر دارنده ستون را علت سقوط سقف میپندارند و حال آنکه علت سقوط سقف قوه ثقل است و ستون، مانع از تأثیر ثقل

۱- غزالی و متکلمین با این جواب موافق نیستند و معتقدند که ذات واجب، اراده قدیم دارد و فاعل بالاراده است، هر چه میخواهد میکند و هر چه را نخواهد بوجود نمیآورد، و عالم قدیم نیست و مسبوق بعدم می باشد. اما حکما به قدم عالم معتقدند و جهان را با وجود قدیم بودن، بعلت، محتاج می بینند. بیشتر معارضات غزالی و حکما در «تهافت الفلاسفه» راجع بهمین معنی است.

بوده که بوسیلهٔ شخص رافع برداشته شده و تأثیر علت بلا مانع گردیده است لذا بردارندهٔ ستون علت مجازیست و علت حقیقی فرو ریختن سقف، ثقل است. همچنین مجازاً سقمونیا را علت خنك کردن میدانند و حال آنکه سقمونیا فقط رافع صفر است و چون صفر ارفع شود طبع خود بخود ایجاد خنکی میکند بنابراین طبع، علت حقیقی تبرید است نه سقمونیا. سقمونیا فقط رفع مانع میکند و مجازاً آنرا میتوان علت تبرید بشمار آورد.

قسمت ششم = متناهی و غیر متناهی

نا متناهی بچهار وجه اطلاق میشود که دو وجه آن امکان دارد و دو وجه آن محالست، دو وجهی که محالست یکی عدم تناهی ابعاد و اجسام و دیگر نامتناهی بودن سلسلهٔ علت و معلول است بقسمی که بعلمت غیر معلول منتهی نگردد. بطور کلی هر گاه عددهائی با هم موجود باشند و میان آنان ترتیبی بالطبع یا بالوضع وجود داشته باشد این چنین اعداد نمیتوانند نامتناهی باشند، چنانکه اجزاء جسم و بعد با هم موجودند و بالوضع ترتیب دارند باین معنی که بر حسب مبدائی که انتخاب کنیم بعضی از اجزاء پیش تر و بعضی از اجزاء پس تر خواهند بود و چون اجسام و ابعاد چنین اند نامتناهی نیستند.

همچنین علت و معلول با هم وجود دارند و بالطبع مترتب اند از اینرو نامتناهی نمیباشند اما هر گاه یکی از دو شرط مزبور تحقق نیابد امکان عدم تناهی وجود دارد^۱ چنانکه حرکت فلك نامتناهی است چه اجزاء حرکت فلك بر هم ترتیب دارند ولی با هم در وجود مجتمع نمیشوند و تا یک جزء حرکت فانی نشود جزء دیگر بوجود نمیآید، لذا میتوان گفت که حرکت فلك قدیم زمانی است، یعنی اول ندارد،

۱- غزالی در تهافت الفلاسفه با حکما در این باب معارضه میکند و میگوید: از اینجهت بین موجودات مترتب بر یکدیگر و موجودات بالاتر ترتیب فرقی نیست و تناهی یا عدم تناهی نسبت بهر دو قسم مساوی است.

همچنین نفوس مفارق از بدن غیر متناهی اند زیرا اگر چه با هم موجودند ولی بر یکدیگر مترتب نیستند و روابط علت و معلول میان آنها برقرار نیست و چنان نیست که رفع یکی موجب رفع دیگری باشد و ترتیب زمانی آنها از نظر حدوث مفارقت است والا نفوس بشری از جهت اینکه نفس اند بر یکدیگر ترتیبی ندارند برهان بر امکان عدم تناهی حرکت فلك و همچنین استدلال بر امکان عدم تناهی نفوس بشری بجای خود اقامه خواهد شد، اینک برهان محال بودن عدم تناهی اجسام و دلیل محال بودن عدم تناهی سلسله علت و معلول در اینجا ذکر میشود.

الف- برهان محال بودن تناهی اجسام و ابعاد :

عدم تناهی اجسام و ابعاد بدو دلیل محال است :

دلیل اول - خطی بنام «دز» فرض میکنیم که از طرف «ز» نامتناهی باشد خط «ا ب» را که از دو طرف متناهی است بموازات آن قرار میدهیم، حال خط «ا ب» را میچرخانیم تا طرف دیگر آن با خط «دز» موازی گردد بدون شك تا مسامته حاصل نشده باشد موازات حاصل نمیکردد و از طرف دیگر تا با نقاط قبلی مسامت نگردد با نقاط بعد مسامت نخواهد شد و چون خط نامتناهی بر حسب فرض، اول ندارد میبایست با هیچ نقطه آن مسامته حاصل نشود و در نتیجه موازات مجدد خط «ا ب» با خط «دز» امکان پذیر نباشد و چون بالاحس چنین امری ممکنست باید که وجود خط نامتناهی محال باشد و نظر باینکه جسم از ابعاد تشکیل شده و هیچ بعدی غیر متناهی نیست هیچ جسمی هم نامتناهی نخواهد بود .

دلیل دوم - خطی بنام «ا ب» فرض میکنیم که از جانب ب غیر متناهی باشد پس از آن از جانب «ا» گرفته نقطه ای بنام نقطه «ج» روی خط در نظر میگیریم و با فاصله محدودی از «ج» نقطه «د» را فرض میکنیم . حال اگر خط «د ب» متناهی باشد چون مقدار «ج د» که متناهی است بر آن افزوده شود مجموع هم متناهی خواهد بود ولی اگر خط «د ب» غیر متناهی باشد و آنرا بر خط «ج ب» منطبق کنیم از دو حال بیرون نیست یا «ج ب» و «د ب» با هم پیش میروند یا «د ب» متوقف میشود و خط «ج ب»

همچنان ادامه دارد ، در صورت اول لازم میآید که خط « ج ب » که مقداری بیشتر از « د ب » است با هم مساوی باشند و این چنین امر محالست و اگر خط « د ب » متوقف شده باشد آن خط متناهی است و چون تفاوت خط « ج ب » با خط « د ب » مقداری متناهی میباشد خط « ج ب » هم متناهی خواهد بود و چون ثابت شد که خط نامتناهی وجود ندارد محال بودن وجود جسم غیر متناهی هم محرز است .

ب- برهان محال بودن عدم تناهی سلسله علت و معلول:

هر گاه فرض شود که سلسله معلول و علت نامتناهی است و در عین حال بین اجزاء سلسله ترتیب هست مجموعه آنها را که همه معلولند در نظر میگیریم چون همه معلولند مجموع آنها نیز غیر معلول نیست^۱ و احتیاج بعلت خارجی دارد و اگر آن علت هم معلول فرض شود جزء سلسله خواهد بود و حال آنکه جمله سلسله را محتاج بعلت خارجی دانستیم پس میبایست علت خارجی که جمله سلسله قائم بآنست معلول نباشد و این چنین علت ، علت اولی و مبدأ اول است که هستی اش بخویش است و نیاز بعلتی ندارد .

قسمت هفتم = وجود بالقوه و وجود بالفعل

قوه و فعل هر کدام معانی متعدد دارند که ما در اینجا به ذکر دو معنی آن نیازمندیم :

قوه فعل و قوه انفعال - « قوه فعل » خصوصیتی است در فاعل که فاعل را فاعل میسازد مانند حرارت که قوه فعل در آتش است و آتش را برای گرم کردن آماده می کند . « قوه انفعال » خصوصیتی است در قابل که مایه پذیرائی اثر فاعلست .

۱- غزالی در تهافت الفلاسفه میگوید حکم یکایک افراد را بر مجموعه حمل کردن بلا دلیل است چه ممکن است مجموع دارای خصوصیتی غیر از افراد باشد چنانکه خود حکما نیز حرکت افلاك را یکان یکان دارای آغاز و انجام میدانند و مجموعه حرکات افلاك را ازلی وابدی می شناسند .

۴- قوه و فعل در مقابل یکدیگر - هر چیز که فی الحقیقه موجود باشد آنرا

موجود بالفعل میگویند و هر چیز که امکان وجود داشته باشد پیش از آنکه بوجود آید بالقوه است و آنرا از باب مسامحه و مجاز، موجود میخوانند، قوه و فعل باین معنی مقابل یکدیگرند، وقتی که میگوئیم ذات مبدأ، بالفعل موجود است مراد ما معنی دوم است یعنی وجود مبدأ بالحقیقه حاصلست و در وجود ذات مبدأ، فعل بمعنی اول متصور نیست چه او خود فاعل است و از فعل چیزی بوجود نیامده است در خاتمه این تقسیم تذکره دو حکم مناسب است:

حکم اول - هر امر حادث محتاج به ماده سابق بر خویش است و ماده اول،

حادث نیست زیرا حادث پیش از حدوث خود «ممکن» است و «امکان»، امر عدمی و لا شیئی نیست چه اگر امکان، لاشیئی میبود وجود آن ممتنع میشد و حال آنکه امر حادث ممتنع نیست و بوجود آمده است. از جانب دیگر امکان، جوهر نیست که قائم بنفس باشد چه امکان وصف است و وصف، محل میخواهد بنا بر این امکان محتاج بمحل است و محل امکان همان ماده سابق بر حادث میباشد. وقتی ما میگوئیم «كودك بالقوه عالم است» یا «نطفه انسان میشود» یا «هسته درخت میگردد» یا «هوا آب میشود» كودك محل علم است و نطفه محل امکان انسانیت است و هوا محل امکان آب شدن است منتهی گاه قوه نزدیکست مانند نطفه نسبت بانسان شدن و گاه قوه بعید است مانند خاك نسبت به انسان، چه خاك باید اطوار گوناگون را طی کند تا انسان شود.

حکم دوم - قوه اگر فقط قادر بر فعل بوده و قادر بر ترك آن فعل نباشد

آنرا قوه طبیعت خوانیم چنانکه آتش بر گرم کردن قوه دارد و بر ترك آن قادر نیست، اما هر گاه قوه بر فعل و ترك، هر دو قادر باشد آنرا قوه ارادی نامیم مانند قدرت انسان بر حرکت و سکون.

۱- غزالی میگوید امکان امری است که عقل آنرا اقتضا کرده و این چنین امر احتیاج

بمحل ندارد و اگر امکان که ناشی از اقتضای عقل است محتاج بماده باشد میبایست امتناع وجودی هم که حکمی از احکام عقل ماست احتیاج بمحل و ماده داشته باشد و حال آنکه ممتنع الوجود که لاشیئی محض است حتی بمذهب حکما ماده و محل ندارد.

در نوع دوم اگر اراده کامل باشد و مانعی هم در میان نیاید فعل مانند فعل طبیعی انجام میشود بنا براین علت در صورت واجد بودن همه شروط و نبودن مانع با معلول خود ملازم است و تا معلول واجب نشود بوجود نمیآید و اگر علت حاضر شود و معلول تحقق نپذیرد از باب آنست که شروط علت کامل نبوده یا مانعی در کار بوده است یا اینکه اگر معلول، ناشی از ذات علت باشد خود علت وجود نیافته است و در هر حال قصوری در طبع یا در اراده علت است و چنین علتی بالقوه است و علت بالفعل نیست.

قسمت هشتم - واجب و ممکن

موجود بر دو قسم است: واجب و ممکن.

«واجب» موجودیست که وجودش از ذات خودش باشد و هستی اش بغیر تعلق نگیرد بنحوی که اگر هر چیز دیگری معدوم فرض شود باز ذات واجب، موجود است بنا براین وجود، ضروری اوست و واجب، ضروری الوجود است.

«ممکن» موجودیست که هستی اش متعلق بدیگریست بنحویکه اگر آن دیگری نباشد ذات ممکن وجود نمی یابد چنانکه تا چوب و نجار و حاجت جلوس و صورت سریر نباشد سریر موجود نمیگردد. بعبارت دیگر وجود کامل علل چهار گانه موجب وجود ممکن خواهد بود. هستی برای ممکن ضرورت ندارد و اگر ممکن موجود گردد وجودش از ذات خودش نیست و از ذات دیگری هستی گرفته است.

هر گاه برای ماهیتی وجود یافتن محال باشد آنرا «ممتنع» خوانند، بعبارت دیگر ماهیت بر ۳ قسم است: ۱- «ممتنع الوجود» که عدم برایش ضروریست ۲- «واجب الوجود» که هستی برای وی ضرورت دارد ۳- «ممکن الوجود» که هیچیک از هستی یا نیستی برای آن ضروری نیست. ممکن الوجود دارای سه جنبه است: اول با فرض وجود علت واجب میباشد چه تا چیزی واجب نگردد موجود نیست.

دوم با فرض عدم علت، هستی اش ممتنع است چرا که چیزی با نبودن علت، وجود

یابد واجب خواهد بود نه ممکن .

سوم با فرض عدم توجه بعلت ، ممکن ، متصف بامکان محض است مثلاً هستی چهارا گرو وجود ۲ و ۲ حاصل باشد واجب خواهد بود و اگر عدد دو که تشکیل دهنده چهار است معدوم فرض شود عدد چهار هم بالضرورة معدوم می باشد و اگر بعدد چهار با قطع نظر از «دو» نگریسته شود «ممکن» است یعنی بود و نبود هیچ کدام برای آن ضرورت ندارد. بنابراین ممکن تاممکن است وجود نمی یابد و عدم آن استمرار دارد و چون علت آن با جمیع شروط حاصل گردد واجب میشود و علت است که امکان را بوجوب مبدل میکند اما امکان ذاتی ممکن ، بوجوب تبدیل نمیشود بلکه تنها امکانی که از طرف علت دارد زایل میگردد بدین معنی که چون علت با کمال خود حاصل میشود معلول که از وی انفکاک ندارد بالضرورة موجود میگردد.

وقتی میگوئیم که «ممکن ، حادث است و حادث احتیاج بفاعل دارد» فاعل بودن فاعل نسبت بحادث دومعنی دارد؛ یکی آنکه فاعل، احداث کننده حادث است و دیگر آنکه حدوث و وجود حادث، از اوست. در حقیقت فاعلیت باری تعالی نسبت بجهان بمعنی دوم است و جهان هر چند قدیم زمانی باشد چون حدوثش از ذات باریست همیشه در ادامه وجودش بذات باری نیازمند می باشد .

برخی گستاخانه پنداشته اند که چون میگوئیم «جهان فعل خداست» مراد ما از فعل و فاعل ، فعل و فاعل ظاهر است و از این جهت میگویند جهان پس از وجود یافتن ، بذات باری احتیاج ندارد و برپندار خود مثال و حجتی میآورند. مثال ایشان اینست که چون بنا ساختمانی را بپایان رساند و بمیرد مرگ وی در بقای ساختمان اثری ندارد. دلیل ایشان آنست که ممکن برای وجود یافتن خود بموجد احتیاج دارد ولی همینکه موجود شد دیگر موجد نمیخواهد .

مثال این گروه درست نیست چه بنا ، فاعل مجاز است و فعل حقیقی بنا حرکات نیست که از او سر میزند و حرکت بنا علت حرکت هر یک از مصالح بطرف جای خودشان است و چون بنا از حرکت باز ایستد معلول حرکت وی هم معدوم میگردد

اما آنچه علت واقعی بنای خانه است قرار گرفتن چوبهای تیر بر دیوار است که ثقل تیر و کثافت دیوار موجب بقای خانه شده و خشکی که در طبیعت گل است دیوار را نگاه داشته است چه اگر دیوار از آب ساخته میشد باین ترتیب که آب را در قالبی میریختند همینکه قالب برداشته میشد خانه فرو میریخت .

بنابر آنچه گفته شد بنا فاعل ساختمان خانه نیست و هم چنین پدر علت حقیقی وجود فرزند نمیباشد و علت وجود صورت انسانی خصوصیتی است که در نطفه وجود دارد و پدر و مادر علت مجازی اند و پدر تنها وسیله رسانیدن نطفه به رحم مادر است و مادر نیز وسیله پرورش نطفه میباشد .

چنانکه دیدیم مثال این قوم بهیچوجه درست نیست همچنین دلیل آنان بهیچوجه قائم نیست زیرا راست است که موجود بموجود احتیاج ندارد لکن موجود بادامه دهنده وجود خود نیازمند است .

بیان تفصیلی مطلب چنین است : در حادث دو اعتبار ملحوظ است: یکی اعتبار وجود فعلی اش و دیگر اعتبار اینکه در گذشته معدوم بوده و اینک وجود یافته است همچنین در فاعل آن ، دو اعتبار منظور است یکی اعتبار آنکه وجود حادث بالفعل از اوست و دیگر اینکه در گذشته فاعل نبوده و اینک فاعل شده است .

حادث باعتبار عدم سابق نمیتواند فعل فاعل باشد زیرا عدم را با فاعل تعلق و پیوستگی نیست همچنین حادث باعتبار مجموعه وجود فعلی و عدم سابق، فعل فاعل نتواند بود چه اگر چنین باشد میبایست پس از بطلان حادث باز تعلقش بفاعل ادامه داشته باشد و حال آنکه عدم ، قابل تعلق بفاعل نیست پس باید حادث تنها باعتبار وجود فعلی اش فعل فاعل باشد نه باعتبارات دیگر^۱ هر گاه کسی گوید حادث از

۱- غزالی و متکلمین معتقدند که حادث در حدوث ، محتاج به محدث است و احداث حادث، فعل محدث میباشد و عدم سابق، شرط فعل است باین معنی که تا عدم سابق نباشد معنی حدوث و احداث تحقق نمییابد بعفیده ایشان اگر عالم را قدیم پنداریم آنرا فعل حق نتوانیم گفت و ذات حق فاعل آن نیست تنها در صورتی خداوند فاعل جهان است که آنرا با اراده و اختیار از عدم بوجود آورده یعنی آنرا آفریده باشد بنا بر این متکلمین خدا را خالق و صانع و حکما او را علت و مبدأ میدانند و حقاً صدور موجودات بنحویکه حکما تصور می کنند خلق و صنع نیست .

جهت اینکه موجود، مسبوق بعدم است تعلق بفاعل دارد سخنش درست نیست زیرا این معنی که بودن وجود بعد از عدم باشد خود بخود برای حادث حاصل است و احتیاجی بفاعل ندارد و حتی فاعل قادر نیست که حادث را بدون سبق عدم، موجود سازد و فاعل فقط میتواند فعل ایجاد را ترك کند. بنابراین چنانکه گفتیم حادث تنها در وجود خود محتاج بفاعلست و چون وجودش بفاعلست همیشه بفاعل نیازمند میباشد چنانکه نورپیوسته بخورشید نیاز دارد.

فاعل نیز چنانکه گفتیم دو صفت دارد: یکی وصف علیت فعلی و دیگری وصف فاعل شدن پس از آنکه فاعل نبوده است و حق اینست که فاعلیت باعتبار حصول فعلی فعل است چنانکه اگر آدمی قصد کاری نداشته باشد و سپس قصد کاری کند و مقصود او حاصل گردد وی باعتبار حصول فعل بالاراده، فاعل میباشد نه باعتبار اینکه اراده نداشته و سپس اراده کرده است. خلاصه آنکه وجود فعلی حادث در مقابل علیت فعلی فاعل قرار گرفته و آنگاه که علیت در کار نبوده در حکم آنست که علت وجود نداشته است همچنین حادث شدن حادث در مقابل فاعل شدن فاعلست.

مردم عامی از فاعلیت، معنی دوم را میفهمند در صورتیکه معنی اول فاعلیت معنی حقیقی آن است و آن عبارت از این است که وجود معلول، بعلت است و تا معلول وجود داشته باشد بعلت خود نیازمند است و تا علت بکمال خود هست معلول موجود میباشد و هر گاه علت، قدیم باشد معلول آن از جهت زمان قدیم خواهد بود و مراد از حدوث آن این است که وجودش بخودی خود نیست و هستی اش از غیر است و از جهت وجودش بفاعل احتیاج دارد نه از جهت حدوثش و چون علت ابدی است معلول هم دائم خواهد بود و احتیاج فعل دائم بارتباط با موجد بیشتر از حاجت معلول موقت است.

گفتار دوم

وجوب وجود و لوازم آن

چنانکه سابقاً متعرض شدیم موجود اگر هستیش متعلق بغیر باشد و از عدم غیر، عدم آن لازم آید «ممکن» است و اگر هستیش بغیر تعلق ندارد و وجودش بذاته از خود اوست واجب الوجود بالذات میباشد. از بیان فوق معلوم میشود که دوازده امر، لازمه وجوب وجود است:

- ۱- وجوب وجود امر عرضی نیست، ۲- واجب الوجود جسم نیست ۳- واجب الوجود مانند صورت نیست تا در چیزی حلول کند، ۴- وجود واجب الوجود عین ماهیت اوست، ۵- وجود واجب الوجود بهستی غیر بنحو دوری تعلق ندارد، ۶- واجب الوجود باغیر، علاقه تضایفی ندارد، ۷- تعدد واجب الوجود بالذات، محال است، ۸- واجب الوجود را صفتی زائد بر ذات نیست، ۹- در ذات واجب الوجود تغییر راه ندارد، ۱۰- از ذات واجب الوجود که از هر جهت واحد است بدون واسطه جزئیئی واحد صادر نمیشود، ۱۱- بر واجب الوجود عنوان جوهر اطلاق نمیگردد، ۱۲- هستی ماسوای ذات واجب با ترتیب، صادر از ذات واجب است.

تفصیل امور دوازده گانه

امراول - وجوب وجود، امر عرضی نیست :

وجوب وجود را از امور عرضی نباید بشمار آورد زیرا واجب الوجود بهیچوجه بچیز دیگری تعلق ندارد. از طرف دیگر عرض «ممکن» است و ممکن، موجودیست که وجودش ازغیر باشد و چون غیر، علت ممکن باشد ممکن، معلول است و حال آنکه واجب الوجود معلول نتواند بود.

امر دوم - واجب الوجود جسم نیست :

اثبات نفی جسمیت بدو وجه است : اول آنکه جسم بر حسب کمیت قابل تقسیم است و دارای اجزاء میباشد و هر چیزی که دارای اجزاء باشد تا اجزاء آن همگی فراهم نشوند کل بوجود نمیآید چنانکه تا آب و مازو و زاج نباشد و آمیزش میان آنها حاصل نشود مرکب تحریر فراهم نمیگردد و تا اجزاء انسانی وجود نیابد شخص انسان بوجود نمیگردد . بنا براین هر شیئی مرکب ، وجودش بستگی بوجود اجزاء دارد و هر جسم ، مرکب از اجزاء است لکن ذات واجب الوجود که بری از هر گونه احتیاج است نباید وجودش بهستی اجزاء بستگی داشته باشد پس ذات واجب الوجود جسم نیست .

وجه دوم آنکه جسم مرکب از هیولی و صورت است بقسمی که اگر هیولی یا صورت معدوم گردد جسمی بوجود نمیآید در صورتیکه واجب الوجود ذاتش فقط با نفی ذاتش معدوم میشود و نبودن چیز دیگری او را معدوم نمیسازد و چون جسم چنین نیست واجب الوجود جسم نتواند بود .

امر سوم - واجب الوجود حال و محل نیست :

واجب الوجود مانند صورت نیست که حال در چیزی باشد و مانند هیولی هم نیست که محل شیئی باشد زیرا صورت بدون هیولی وجود نمی یابد و هیولی بدون صورت فعلیت ندارد بنا براین صورت و هیولی هر دو وجودشان متعلق بغیر است و واجب الوجود که ذاتش بهیچوجه متعلق بدیگری نیست نمیتواند مانند صورت یا مانند هیولی باشد .

امر چهارم - وجود واجب الوجود عین ماهیت اوست :

وجود واجب الوجود عین ماهیت اوست و هیچ چیز مانند او نیست چه موجودات دیگر همه میکنند و وجودشان غیر از ماهیت است اما هستی واجب الوجود عین ماهیت او است زیرا اگر وجودش غیر از ماهیتش باشد هستی اش عارض بر ماهیت خواهد بود و میدانیم که هر امر عرضی تعلق بغیر دارد . هر گاه آن غیر چیزی جز

ماهیت واجب الوجود باشد وجود واجب الوجود می بایست از غیر حاصل شده باشد و این امر بر خلاف فرض است و هر گاه ماهیت او را علت وجود بدانیم می بایست ماهیت پیش از علت شدن وجود داشته باشد چه عدم نمیتواند علت چیزی واقع شود .
در صورتیکه ماهیت را که علت است موجود بینداریم دو محذور پیش می آید
اولاً احتیاج بوجود ثانوی پیدا میشود و ثانیاً می بایست در وجود آن ماهیت نقل کلام کرد که از کجا آمده است و اشکالات فوق عیناً تکرار میگردد . بنابراین انیت و ماهیت ذات واجب الوجود یکی است و وجود و همچنین وجوب وی ذاتی است و عرضی نمی باشد و از این روی بعلت، احتیاج ندارد؛ هستی اش به ذات خویش است و هستی همه ممکنات از اوست .

امر پنجم - وجود واجب الوجود بهستی غیر بنحو دوری تعلق ندارد :
ممکن نیست که واجب الوجود هستی اش متعلق بغير باشد و هستی غیر بواجب الوجود تعلق گیرد چه «دور» در غیر واجب الوجود نیز محالست . فرض کنیم ب علت ج و ج علت ب باشد ج از جهت آنکه معلول ب هست باید مؤخر از وی باشد و از جهت آنکه علت ب میباشد میبایست پیش از ب وجود داشته باشد بنابراین شیئی واحد باید هم قبل باشد و هم بعد و این امر محالست و همچنین میبایست پیش از ماقبل خود وجود پیدا کند و تقدم شیئی بر نفس و تقدم شیئی بر ما قبل خود ناممکن است .

امر ششم - واجب الوجود با غیر علاقه تضایفی ندارد :
رابطه واجب الوجود با موجود دیگر از قبیل نسبت پدر بفرزند یا نسبت دو برادر بیکدیگر نیست. البته معلولات بذات واجب الوجود متعلقند ولی عدم آنها در ذات واجب الوجود مؤثر نیست زیرا اگر با معدوم شدن غیر، ذات واجب الوجود معدوم گردد آن ذات، ممکن خواهد بود نه واجب و اگر عدم غیر، کافی برای عدم وی نباشد و چیز دیگری در منعدم ساختن ذات وی مؤثر گردد میبایست ذات واجب، معلول مجموعه آن دو امر باشد و حال آنکه ذات واجب بهیچوجه معلول نیست .

امر هفتم - تعدد واجب الوجود بالذات محال است :

وجود «ند» (مانند) برای ذات واجب الوجود محالست زیرا اگر دو واجب الوجود فرض کنیم، یا از همه جهت متشابهند یا باهم اختلافی دارند. متشابه نتوانند بود زیرا در موردی که هیچگونه اختلافی نباشد دوئی قابل تصور نیست و چنانکه گفتیم کلی وقتی دارای جزئیات میشود که بکلی فصل یا عرض خاص پیوندد و چون دو واجب الوجود متشابه فرض شده فصل یا عرض خاص در میان نیست و همچنانکه فرض دوسو اد در حالت واحد در يك محل محال بود وجود دو واجب الوجود متشابه نیز محالست. اما هر گاه دو واجب متخالف فرض شوند چون وجود واجب الوجود عین ماهیت اوست وجود فصل یا عرض برای واجب الوجود محالست زیرا چنانکه گفتیم فصل، در ماهیت کلی دخیل نیست چنانکه انسانیت در حقیقت حیوانیت مداخله ای ندارد و فصل تنها در موجود ساختن کلی اثر می باشد اما چون وجود و ماهیت واجب الوجود یکی است اگر فصل یا عرض در وجود وی داخل شود می بایست در ماهیت او هم داخل گردد و چون ثابت کرده ایم که فصل و عرض در ماهیت کلی داخل نیستند و داخل بودن آنها در ماهیت محال است وجود دو ذات واجب الوجود متخالف هم محال می باشد .

دلیل دیگر بر وحدت واجب الوجود آنکه اگر دو واجب الوجود فرض شود وجوب وجود برای آنها «نوع» است و بر هر يك از آن دو قابل حمل میشود. حال اگر وجوب وجود برای هر يك از آنها لذاته باشد بر دیگری قابل حمل نیست زیرا ذاتی هر نوع، مخصوص بخود اوست. و هر گاه وجوب وجود برای هر يك از آن دو، ناشی از علتی باشد واجب الوجود معلول خواهد بود و حال آنکه ثابت کردیم که واجب الوجود خود علت است و علت ندارد^۱.

۱- غزالی در مسئله عجز فلاسفه از نفی اثبیت واجب الوجود در هر دو دلیل خدشه میکند و راجع بدلیل دوم چنین اظهار میدارد که وجوب وجود همان نفی علت است و نفی علت که سلب محض است محتاج بعلت نمی باشد و حمل امور سلبی بر دو ذات و حتی بر دو نوع محال نیست، چنانکه ناطق نبودن را می توانیم بر دو نوع شیر و اسب حمل کنیم.

امر هشتم - واجب الوجود را صفتی زائد بر ذات نیست :

دلیل بر زاید نبودن صفات بر ذات واجب الوجود آنکه صفت نسبت به ذات از دو حال بیرون نیست یا قوام ذات بصفه است یا ذات قائم بصفه نیست. هرگاه قوام ذات بآن صفت زائد باشد ذات واجب الوجود مرکب از ذات و صفت خواهد بود و وجود مرکب، تعلق با جزا دارد چه اگر اجزا معدوم فرض شوند مرکب بوجود نمی آید و چون ذات واجب الوجود نمی بایست تعلق بغير داشته باشد قوام وی بصفه زاید محال می باشد.

هرگاه قوام ذات بآن صفت نباشد می بایست صفت، عرضی باشد و عارض ذات شود اما چنانکه میدانیم عرض محتاج بعلت است. حال اگر علت صفت، امری غیر از ذات واجب باشد ذات واجب تعلق بغير خواهد داشت زیرا در حال اتصافش بآن صفت بوجود غیر متعلق است و در حال خالی بودنش از آن صفت وجودش بعدم غیر، تعلق دارد چه اگر «غیر» موجود گردد حالت خالی بودن واجب از وصف تغییر میکند و باطل میشود.

علت صفت، ذات واجب الوجود هم نتواند بود چه در این صورت میبایست ذات واجب، هم قابل باشد هم فاعل و لازمه این امر حصول تعدد در ذات واجب است چه جهت قبول، غیر از جهت فعلست و جهت فعل غیر از جهت قبول می باشد.

چون در ذات واجب هیچگونه کثرتی راه ندارد و چون لحاظ دو جهت قابلیت و فاعلیت، موجب تعدد است، پس ذات واجب علت صفت زائد نتواند بود بعلاوه چنانکه از این پس در طبیعیات خواهیم دید، جسم، خود بخود متحرک نمیشود بلکه یا فاعل حرکت، امر خارجی و قابل، خود جسم است مانند تحریک سنگ بطرف بالا یا اینکه فاعل، صورت جسم و قابل، هیولای جسم است مانند تحریک بطرف پائین.

بطور کلی يك امر نمیتواند هم قابل و هم فاعل باشد و چون ثابت گردیده که ذات واجب، مرکب از هیولی و صورت نیست تا از جهتی قابل و از جهتی فاعل گردد و بر عکس از هر جهت واحد است لذا علت صفت زائد نتواند بود. بنابر آنچه گفته شد،

هیچ طریقی برای توجیه وجود صفات زاید برای واجب الوجود وجود ندارد^۱.

امر نهم - در ذات واجب الوجود ، تغییر راه ندارد :

ذات واجب الوجود بهیچوجه متغیر نیست زیرا تغیر، عبارت از حادث شدن وصفی است که در ذات نبوده است و حدوث چنین صفتی، سبب میخواهد. سبب آن غیر نخواهد بود؛ زیرا این امر، باوجوب وجود، مابینت دارد و از جانب دیگر، سبب آن، ذات واجب هم نتواند بود. زیرا شیئی واحد نمیتواند قابل و فاعل باشد. پس جمیع صفات الهی، عین ذاتند و بالفعلند و مقارن ذاتند و تأخر برای آنها نیست.

امر دهم - از واحد جز واحد صادر نتواند شد :

از ذات واجب الوجود که از هر جهت واحد است، بدون واسطه جز شیئی واحد صادر نمیشود. بنابراین صادر از ذات واجب شیئی واحد است و اشیاء دیگر از ذات واجب بالواسطه صادرند. زیرا ذات واجب الوجود، از هر جهت واحد است و کثرت در آن راه ندارد. نه مانند جسم، مرکب از اجزاء است تا بوسیله اجزاء، متکثر شود و نه مرکب از اجزاء عقلی، از قبیل هیولی و صورت یا ماهیت و وجود میباشد که هر جزء عقلی مقتضای خاصی داشته باشد و از هر مقتضی چیزی بوجود آید. پس هیچگونه کثرتی در ذات واجب نیست و از واحد من جمیع الجهات جز واحد صدور نمی یابد و اگر اختلاف و تکثری باشد می بایست از محل یا از ابزار کار یا از سبب دیگری که از ذات فاعل، خارج باشد منشأ گیرد.

دلیل بر اینکه از واحد جز واحد سر نمی زند :

هر گاه جسمی را بر دو چیز عرضه داریم و یکی آنرا گرم و دیگری آنرا سرد سازد بالضرورة در می یابیم که آن دو شیئی، مخالف یکدیگرند زیرا اگر مماثل بودند یکسان عمل میکردند پس جائیکه دو چیز مغایر همانند نمیتوانند در فعل، مخالف یکدیگر باشند شیئی واحد نمیتواند دو فعل مخالف داشته باشد یا بعبارت غزالی جائیکه مماثلد با

۱- غزالی برخلاف معتزله، معتقد است که صفات حق، عارض ذاتند و ذات، محل صفات است، منتهی صفات حق، مانند ذات حق، قدیمند و محتاج بعلت نیستند.

غیر مقتضایش عدم مخالفت فعل باشد مماثلۀ با نفس بطریق اولی چنین اقتضائی دارد و محال است که از چیز مماثل با خود، فعلی مخالف با فعل خودش صادر گردد. البته «مماثلۀ» بین دو چیز مغایر، تحقق مییابد و تعبیر مماثلۀ با نفس تعبیری است مجازی و صرفاً برای تفهیم بکار رفته است.

امریازدهم - بر واجب الوجود عنوان جوهر اطلاق نمیگردد:

گرچه واجب الوجود قائم بنفس است و محتاج بمحل نیست مع هذا عنوان جوهر بر او اطلاق نمیشود، زیرا جوهر ماهیتی است که چون وجود بر آن عارض گردد «وجود لافی موضوع» باشد، بنابراین وجود جوهر غیر از ماهیت آنست در صورتیکه ماهیت و وجود ذات واجب، یکی است البته اگر اصطلاح جوهر را در معنی موجود مستغنی از محل بکار برند اطلاق جوهر بر ذات واجب بآن معنی اشکالی ندارد^۱ ممکنست بگویند: عنوان موجود بر ذات واجب و بر موجودات دیگر اطلاق میگردد و موجود برای ذات واجب جنس است و «محل نداشتن» فصل آن میباشد لذا «موجود لا محل له» برای ذات واجب حد خواهد بود. جواب میگوئیم که موجود بر ذات واجب و موجودات دیگر بنحو توطی و تساوی اطلاق نمیگردد بلکه وجود برای ذات واجب تقدم

۱- غزالی در مقدمه تهافت الفلاسفه درباره تعیین موضوعات قابل نزاع، سخنی بس استوار و محکم دارد که خلاصه آن بدینقرار است: بعضی از امور صرفاً علمی هستند و با براهین علمی ثابت شده اند. اصحاب کلام نمی بایست در خصوص آنها کلامی داشته باشند. بعضی دیگر از اختلافات ناشی از اختلاف در تعبیر و اصطلاح می باشد فی المثل فلاسفه باعتبار آنکه ذات واجب قائم بخویش است بر ذات واجب، عنوان جوهر اطلاق میکنند و حال اینکه جوهر اسمی نیست که از طرف شرع وارد شده باشد این نوع از مسائل هم چون با دین مباینتی ندارد قابل نزاع نیست.

دسته سوم از اختلافات مربوط بمسائلی است که معتقدات فلاسفه درباره آن مباین و مخالف با اصول دین است و کلام فلاسفه با احکامی که از طرف شرع مطهر رسیده است مخالفت دارد. این قبیل مسائل است که باید متکلمین در اثبات نظر خود و رفع شبهات فیلسوفان بکوشند و کتاب تهافت الفلاسفه نیز به بحث در اینگونه مسائل پرداخته است.

دارد و هستی سایر موجودات، متأخر و صادر از او است و چون وجود، کلی متواظی نیست و حتی بر اعراض و جواهر هم یکسان اطلاق نمیشود از اینرو موجود، جنس نیست و محل داشتن هم امر سلبی است و فصل نتواند بود، پس ذات واجب حد ندارد و دارای جنس و فصل نیست و در نتیجه نوع ندارد و چون نوع ندارد او را مانند وندی نمیباشد. از طرف دیگر چون دارای محل و موضوع نمیباشد دارای ضد نیست زیرا ضدین باید بر موضوع واحد متعاقب باشند و جوب وجود عرض نیست تا دارای موضوع باشد. همچنین ذات واجب جزء ندارد و علت و سبب ندارد و تغییر در او راه نمی یابد.

امر دو از دهم: هستی ما سوای ذات واجب بترتیب، صادر از ذات واجب است

گفتیم که از واحد، بلا واسطه جز واحد صادر نمیشود در عین حال در این جهان می بینیم که کثرت، وجود دارد و بسیاری از متکثرات مقارن یکدیگرند پس باید اشیاء متکثره بترتیب و با واسطه از ذات واجب، صادر باشند زیرا در سلسله علت و معلول چهار حالت قابل تصور است:

اول آنکه سلسله علت و معلول تسلسل یابد و بنهایت نرسد اما چون محال بودن تسلسل ثابت گردید تصور فرض مزبور محال خواهد بود.

دوم آنکه سلسله بذاتی غیر واجب منتهی گردد و آن ذات علت نداشته باشد البته چنین ذاتی که بی علت است واجب خواهد بود و از این فرض، تعدد واجب لازم می آید.

سوم آنکه سلسله بعلمتی منتهی شود لکن آن علت خود معلول یکی از معلولات خود باشد و با اصطلاح «دور» در کار آید مثلاً - الف - علت ب و ب علت ج و ج علت دال، و دال علت الف شود.

این فرض نیز محال است زیرا بنا بر این فرض می بایست چیزی قبل از ما قبل خود وجود یابد و معلول، علت شود و علت از همان جهت معلول گردد و چنین تصویری محال است.

چهارمین فرض اینست که سلسله بذات واجب که محتاج بعلت نیست منتهی گردد که آن مطلوب ما است و مستلزم هیچگونه محالی نیست .

ممکن است بگویند باین سابق الذکر ثابت شد که ذات واجب می بایست چنین و چنان باشد اما از کجا معلوم است که چنین ذاتی وجود داشته باشد .

جواب میگوئیم که وجود عالم محسوس است و کسی آنرا منکر نتواند شد .

عالم یا اجسام است که مرکب از اجزاء میباشد و یا اعراض است که باجسام احتیاج دارد یا اینکه از قبیل هیولی و صورت است که بیکدیگر نیازمندند . از جانب دیگر، ما ثابت کرده ایم که هیچ واجبی، عرض یا جسم یا هیولی و صورت نیست . چون عکس سالبه کلی، سالبه کلی است، بنابر عکس قضیه، هیچیک از موجودات عالم واجب نیستند. پس همه، ممکنند یعنی، هستی آنها از خود آنها نیست و وجود آنها از غیر است و چون بنابر دلیلی که گذشت، جهان حادث، باید بعلت اول واجب، منتهی گردد، پس وجود واجب الوجود را از روی وجود عالم، میدانیم و جهان را فعل واجب میشناسیم؛ چه اطلاق فعل بر امری که دائم باشد، سزاوارتر است تا بر امری که مدتها معطل بماند و سپس حاصل گردد .

مراد این است که عالم ازلی که دوام دارد برای آنکه فعل خدای تعالی شناخته شود از جهانی که متکلمین تصور میکنند و آنرا موجود بعدالعدم میپندارند شایسته تر و سزاوارتر است .

توجیه دیگر آنکه «ممکن» پیش از وجود یافتن، مقتضای ذاتیش عدم است و وجود برای ممکن، بالذات نیست . بنابراین ممکنات باید بترتیب از ذات واجب صادر شوند و ذات واجب، قائم بخویش بوده و هستی اش از خود او باشد. واجب الوجود، سرچشمه همه هستی هاست همچنانکه نور خورشید از خود خورشید است و نور سایر اشیاء ناشی از ضوء او است و خورشید، فروغ بخش اشیاء دیگر همه فروغ گیرند. اما این مانند گی کامل نیست زیرا اولاً ضوء خورشید محتاج بموضوع است و ذات

واجب را موضوع و محلی نیست. ثانیاً، فروغ بخشی خورشید، فعلی است طبیعی و خورشید از فعل طبیعی خود آگاه نیست و آگاهی او مبدأ فروغ بخشی وی نمیباشد. اما ذات واجب که تام و فوق تمام است، بوجودهمة موجودات و صدور فیوض از خویش عالم است و علم وی بنظام معقول، مبدأ نظام موجود است و نظام موجود فعلی وابسته بنظام معقولی است که در ذات واجب اول متمثل میباشد.

گفتار سوم

صفات واجب

مقدمه - پیش گفتیم در ذات واجب الوجود هیچگونه کثرت و تعددی نیست از جانب دیگر میدانیم که ذات واجب الوجود دارای صفات بسیار است پس باید معلوم شود که صفات واجب چگونه موجب کثرت نمیشوند. جهت روشن شدن این مطلب صفات را به ۵ قسم منقسم میسازیم و از هر قسم نمونه‌ای درباره شخصی از اشخاص انسانی عنوان می‌کنیم مثلاً می‌گوییم: «زید جسم و سفید و دانا و بخشنده و فقیر است»

۱- صفاتی که از قبیل جسم باشند چون داخل در ماهیت موصوف و بالنتیجه وصف ذاتی اند و برای موصوف خود جنس میباشند در ذات واجب الوجود تحقق نمییابند زیرا واجب الوجود را جنس و فصل نیست.

۲- صفاتی که از قبیل سفیدی باشند عرضی اند و هر چند بغیر ذات موصوف تعلقی ندارند باز محتاج بعلت اند و بنابراین ذات واجب الوجود بصفات از قبیل سفیدی متصف نمیشود.

۳- صفاتی از قبیل علم انسانی که هم عرضی است و هم بغیر ذات موصوف تعلق دارد با وجوب وجود منافی است و صفات ذات واجب از این قبیل نتواند بود.

۴- صفاتی از قبیل بخشنده گی و کریمی و رحیمی به اضافه و قیاس فعل صادر از اوست و مایه کثرت نیست و مانند آنست که بر طرف راست دوست خود ایستاده باشیم آنگاه دوست ما حرکت کند و بر طرف دیگر ما قرار گیرد در وضع ما هیچگونه

تغییری حاصل نشده و تنها اضافه‌ما بواسطهٔ تغیر وضع دوستان دگرگون گشته است اینگونه صفات که از اختلاف اضافهٔ موجودات دیگر بذات واجب حاصل می‌آید، مایهٔ کثرت ذات او نیست و عین ذات اوست .

ه - ذات واجب الوجود بصفات سلبی که بی‌صفتی است موصوف می‌گردد، چنانکه می‌گوئیم « ذات واجب الوجود واحد و قدیم است » مراد از واحد بودن او آنست که وی یار و مانند ندارد و دارای اجزاء مادی و اجزاء عقلی نیست . مراد از قدیم بودن او آنست که ذاتش را آغاز و بدایتی نمی‌باشد در حقیقت صفات وحدت و قدم و امثال آن سلب قیودند منتهی در ظاهر اوصاف ثابته بنظر می‌رسند بنابر آنچه گفته شد صفات واجب بر دو گونه است : یکی صفات اضافی که بر حسب فعل صادر از وی مختلف می‌گردد و دیگر صفات سلبی که در حقیقت بی‌صفتی است .

پس از این مقدمه اکنون باصل مقاله می‌پردازیم و ضمن یازده مبحث صفات واجب را مورد بحث قرار می‌دهیم .

مبحث اول - حیات واجب الوجود :

واجب الوجود حی یعنی زنده است زیرا ذات واجب الوجود بذات خویش آگاهست و هر چه بذات خود آگاه باشد زنده است. از دو مقدمه مذکور حیات واجب - الوجود بر ما ثابت می‌گردد . توضیح مطلب آنکه هر ذاتی که بری از ماده باشد عالم است .

از جانب دیگر معقول و معلوم بودن، عبارت از تجرّد از ماده می‌باشد و چون صورت مجرّد از ماده در ذات موجود بری از ماده حاصل گردد علم حاصل میشود . بنابر این تقریر، نفس انسانی که مجرد از ماده است بذات خویش همیشه آگاهست و چون صورت مجرّدهٔ چیزهای دیگر در آن حلول کند بچیزهای دیگر هم آگاه می‌گردد و چون نفس آدمی هر گز از خود غایب نخواهد شد علمش بذات خویش همیشگی است . جائیکه نفس آدمی که در افعال خود بماده تعلق دارد بذات خود عالم باشد ذات واجب الوجود که بکلی از ماده بری است و بهیچوجه از ذات خود غایب نیست بطریق

اولی پیوسته بذات خود علم حضوری دارد و چون ذات واجب چنین است پیوسته حی است .

مبحث دوم - علم واجب بذات خود :

علم ذات واجب عین ذات اوست زیرا عالم و علم و معلوم متحدند و ما این معنی را تنها بوسیله مقایسه با نفس خود میتوانیم دریابیم . هنگامیکه نفس ما بذات خود آگاهست ذاتش معلوم اوست حال اگر معلوم ، غیر از عالم باشد میبایست نفس ، بغیر خود عالم گردد و حال آنکه چنین امری برخلاف فرض است و معلوم نفس ما در فرض مزبور غیر از ذات نفس ما نیست بدین ترتیب چگونگی اتحاد معلوم و عالم ثابت میشود .

از جانب دیگر علم با معلوم متحد است همچنانکه حس و محسوس یکی است زیرا حس اثریست که از صورت محسوس برای ما حاصل میشود و همان اثر صورت را حس می کنیم و صورت خارجی ، محسوس ما نیست بلکه شیئی خارجی با محسوس ما مطابقت دارد و آنرا مدرك ثانی باید بنامیم . همچنین علم بصورت ساختمان ، علت وجود یافتن صورت خارجی ساختمان است و صورت ذهنی ساختمان ، معلوم واقعی است .

خلاصه با بیانات مزبور ثابت شد که عالم و معلوم و علم متحدند و اختلاف عبارات تنها ناشی از اختلاف اعتبارات میباشد . ذات مبدء واجب باعتبار آنکه از ماده بری است و از خود غایب نیست عالم است و باعتبار آنکه ذات مجردش بر ذاتش آشکار است معلوم میباشد و باعتبار آنکه ذاتش لذاته و فی ذاته میباشد علم است . بطور کلی علم ، مقتضی آنست که معلومی وجود داشته باشد لکن معلوم اعم است از خود ذات عالم یا غیر ذات عالم . چنانکه ثابت کردیم معلوم و علم و عالم متحدند و شك نیست که ذات واجب عین ذات اوست بنابراین هیچگونه کثرتی در ذات واجب از صفت علم حاصل نمیشود .

مبحث سوم - علم واجب بهمة اجناس و انواع :

ذات واجب بهمة اجناس و همه انواع ، عالم است و ادراك چگونگی عالم بودن حق بسایر اشیاء به مراتب دقیقتر از ادراك چگونگی علم وی بذات خویش است ، چه ممکنست تصور شود که علم واجب باشیاء مختلفه مایه کثرتی میشود و حال آنکه چنین نیست چه ذات واجب از آنجهت علم باشیاء دیگر دارد که ذات او مبدأ همه چیزها است و هستی اش سرچشمه همه هستی هاست و علم وی باشیاء دیگر همان علم وی بذات خود است . وقتی که ذاتش از ذاتش غایب نیست و ذاتش چنانکه هست بر ذاتش مکشوفست مبدأ بودنش برای همه اعراض و جواهر و ماهیات که از او صادرند نتیجه علم وی بذات خویش است و اگر ذات واجب بمبدأ بودن خود و باشیائیکه به ترتیب از او صدور مییابند عالم نباشد در حقیقت بذات خود عالم نیست چنانکه ما وقتی بنفس خود آگاه هستیم که بتمام صفات نفس خویش شاعر باشیم و قادر بودن و زنده بودن و اوصاف دیگر خود را دریابیم و اگر بعضی از صفات نفس خویش آگاهی نداشته باشیم بنفس خود چنانکه هست عالم نیستیم .

همچنین «ذات اول» بحقیقت ذات خود داناست و میداند که ذاتش مبدأ جهانست و هستی همه ماهیات ممکنه از ذات اوست پس علم او باشیاء ، عین علمش بذات خویش است و چون ذاتش از ذاتش محجوب نیست هیچ چیزی از خرد و کلان از علم او غایب نمی ماند و علم او موجد همه چیزهاست^۱ . (لا یعزب عنه مثقال ذرة)

مبحث چهارم - چگونگی علم واجب ، باشیاء متکثره :

ادراك این معنا که علم واجب تعالی ، باشیاء متکثر ، موجب کثرت نباشد در نظر اول بسیار دشوار مینماید زیرا بنظر چنین میرسد که معلومات مختلفه ، موجب تکثر علم شود چه علم بیک معلوم ، غیر از علم بمعلوم دیگر است و علم واحد نمیتواند بمعلومات متعدد ، تعلق گیرد زیرا واحد ، قابل تجزیه نیست و دارای جزء نمیباشد

۱- بنابر نقل غزالی در تهافت الفلاسفه ابن سینا نخستین فیلسوف اسلامی است که علم واجب را بغیر ذات خویش میپذیرد و آنرا منشأ کثرت نمیداند و ناشی از علم واجب بذات خود میشناسد اما فلاسفه پیش از ابن سینا ذات واجب را عالم بغیر نمیدانستند .

پس هر گاه علم، واحد فرض شود اما معلومات، متعدد باشند، میبایست عدم علم یکی از معلومات، موجب عدم علم بهمه آنها باشد. مثلاً هر گاه علم بجواهر و اعراض یکی باشد ولی علم، باعراض تعلق نگیرد، میبایست بکلی علم منتفی شود و حال آنکه چنین نیست و عدم علم باعراض، موجب عدم علم بجواهر نمیباشد.

از بیان مذکور چنان استفاده میشود که تصور علم واحد بمعلومات متعدد محال باشد. پس چگونه ذات واجب بهمه اشیاء دانایان بود. ادراك این معنی با مشاهده نفس انسانی امکان پذیر است چه نفس آدمی نسخه مختصر شده همه جهانست و هر چیزی را در آن نظیر است و بهمین جهت است که ما میتوانیم بر همه معانی واقف شویم. راجع بمطلب مورد نظر نیز باید از نفس خود، قیاس گیریم.

هر گاه چگونگی علم خود را بموضوعات، مورد توجه قرار دهیم، آنرا سه گونه مییابیم :

قسم اول آن است که صورت تفصیلی معلوم، مثلاً صورت يك مسئله فقهی در ذهن ما حاضر باشد و همه جزئیات آنرا از خاطر خود گذرانده باشیم و مباحث آنرا مرتب نموده جای هر بحث را معین کرده باشیم.

قسم دوم آن است که دانشی را فرا گرفته و در آن ممارست کافی داشته باشیم تا جائیکه برای ما نسبت بآن علم، ملکه حاصل گردد بنحویکه هر يك از مسائل غیر محصوره آن علم که بر ما عرضه شود از عهده جواب آن بر آئیم لکن بالفعل از آن علم خاص غفلت داشته باشیم. بدون شك در حال غفلت هم در هنگامیکه ملکه برای ما حاصل باشد ما را نسبت بآن علم، عالم میخوانند.

قسم سوم چنان است که فی المثل در مناظره ای، طرف ما سخنی بر زبان آورد. مثلاً شبهاتی اظهار کند که نتیجه آن اعتقاد به قدم عالم باشد و ما بدانیم که سخن وی باطل است و جهان حادث میباشد و بر جواب حجت های او محیط باشیم و در خود قدرت ابطال کلام او را بیابیم ولی صورت تفصیلی جواب را در ذهن خویش حاضر نکرده باشیم و اگر تفصیل بخواهیم بر آن قادر باشیم. اینگونه علم از علم تفصیلی شریف تر است زیرا

نسبت آن بصورت‌های غیرمتناهی و صورت‌های متناهی یکی است و بعلاوه اینگونه‌دانش مبدأ قیاس همه صورت‌های تفصیلی است.

علم ذات اول باشیاء از قبیل قسم سوم است و قسم اول آن نسبت بذات باری محالست و مخصوص نفس آدمی است زیرا دو علم تفصیلی در يك حالت برای نفس حاصل نمیگردد و صورت‌های تفصیلی متعاقب یکدیگر بذهن می‌آیند منتهی لطف زمان باعث آنست که گاهی ما باین تعاقب متوجه نباشیم و تصور کنیم که چند صورت یکباره در ذهن ما است. همچنانکه موم در يك حالت دو نقش و دو شکل نمی‌پذیرد نفس آدمی نیز نمیتواند دو صورت تفصیلی پذیرا شود بنا بر این علم تفصیلی موجب کثرت است و صورت‌های تفصیلی مناقض یکدیگر میباشند باین معنی که وجود یکی موجب عدم دیگریست اما چون ذات واجب از کثرت بری است و چون علم او واحد است از این روی علمش علم تفصیلی نیست بلکه علم وی علم اجمالی است که نسبت بصورت‌های متناهی و صورت‌های غیر متناهی واحد می باشد و علم او خلاق علوم تفصیلی در ذوات فرشتگان و آدمیان است.

برای نزدیک کردن این مطلب بذهن مثالی می‌آوریم: فرض کنیم پادشاهی کلید همه خزائن روی زمین را در دست داشته باشد و زروسیم بهمه ببخشد و خود از آن مستغنی باشد و چیزی برای خود بر ندارد آنگاه وسایط از او کسب فیض کنند و مقداری از آنچه میگیرند بفقرات تقسیم نمایند. چون ما وسایط را غنی مینامیم باید آن پادشاه را هم بطریق اولی غنی و توانگر بدانیم و چنین پادشاهی بغنا و توانگری از وسایط اولی است. همچنین ذات واجب که مبدأ و خلاق علوم تفصیلی است عالم است و اطلاق عنوان عالم در حقیقت سزاوار ذات اوست.

مثال دیگر، نسبت کیمیا به اجسامی است که زرمیشوند. کیمیا عده‌ای نامتناهی از اجسام را زر میکند و ارزشش از هر مقدار زر بیشتر است بلکه ارزش آن با هیچ ارزشی قابل مقایسه نیست. همچنین علم ذات واجب با معلومات تفصیلی که متناهی و موجب کثرت اند قابل قیاس نمیباشد، علم ذات اول را با قیاس بسومین حالت علم ما میتوان ادراك نمود و این حالت با حالت دوم فرق دارد چه در حالت دوم عالم

از دانش خود غافل است ولی چون بالقوة القریبه علم برای او حاصل است بر او مجازاً عنوان عالم اطلاق میشود .

البته علم اول با چنین حالت قابل قیاس نیست چه اگر چنین باشد لازمه اش آنست که «ذات اول» پذیرا و قابل باشد و چون قبول و انفعال در ذات باری تعالی نیست اورا عالم بالقوة نمیتوان گفت و هر گاه علم ذات اول با دومین حالت علم ما قیاس شود عالم بالفعل هم نتواند بود .

اما حالت سوم علم چنانست که شخص مناظر، بطلان دعوی طرف خود را میداند و بر دلایل ابطال آن دعوی، احاطه دارد لکن صورت تفصیلی آن را اگر بخواهد بتدریج در ذهن خود حاضر میکند .

علم ذات اول چنانکه گفتیم مانند این حالت است یعنی ذات واجب، علم اجمالی و حضوری دارد و علم تفصیلی وی به هر چیز علت هستی همان چیز است بنا بر این شیئی همانگاه که موجود میشود معلوم ذات باری میشود و معلوم و علم یکی است و علم ذات حق بموجودات همان علم حق بذات خویش است چه علم واجب بحقیقت ذات خود متضمن علم بمبدئیت خویش نسبت به همه موجودات میباشد .

مبحث پنجم : علم حق به همه حوادث ممکنه :

ما از حوادث ممکنه بی خبر هستیم زیرا تا حادثه ای واقع نشده است و متصف بوصف امکان است نمیتوانیم بوقوع یا عدم وقوع آن، علم حاصل کنیم. وقتی شیئی، معلوم ما تواند بود که موجود شده باشد و وقتی که وجود یابد علت آن حاصل بوده و وجود آن واجب می باشد و وصف امکان، دیگر برای آن باقی نیست، اما خداوند چون بترتیب سببها عالم است و چون ممکن الوجود با حضور سبب، واجب میشود و چون سلسله علل همه بذات او منتهی میگردد از این روی خداوند بحوادث ممکنه علم دارد چنانکه ما اگر به همه اسباب يك حادثه واقف باشیم و بدانیم که همه آن اسباب تحقق مییابد علم ما بحدوث امر ممکن قطعی خواهد بود؛ مثلاً هر گاه بدانیم که دوست ما قطعاً فردا از خانه بیرون خواهد شد و در مسیر معینی سیر خواهد کرد

و در اولین بار از گودال كوچك سرپوشیده‌ای كه در آن گنجی نهفته است خواهد گذشت بر ما مسلم خواهد شد كه دوست ما بر گنج دست خواهد یافت و البته حكم ما در صورتی قطعی است كه مسلم بدانیم در وجود همه اسباب و علل هیچگونه مانعی پیش نخواهد آمد و گرنه حكم ما قطعی نتواند بود . منجمین كه از روی اسباب و علل حكم میکنند چون موانع را نمیتوانند دریابند از اینجهت احكام آنها ظنی است و هر چه بر اسباب و علل ، مطلع تر و از نبودن موانع مطمئن تر باشند ظن آنها قویتر خواهد شد تا جائیکه منجم در اول زمستان قطعاً حكم میکند كه ششماه دیگر هوا گرم است زیرا بر حسب عادت میداند كه خورشید مدار خود را در سال آینده تغییر نمیدهد و ششماه دیگر در برج اسد قرار خواهد گرفت و اشعه آن بر زمین عمودی خواهد تافت و زمین را گرم خواهد ساخت .

علم ذات باری بحوادث ممكنه مانند علم منجم بر رسیدن خورشید در آینده ببرد اسد میباشد و چنانكه گفتیم چون با اسباب عالم است و چون همه سببها بذات خودش منتهی است مسببات هم همه واجب‌اند و معلول اویند .

مبحث ششم - کلی بودن علم واجب تعالی :

جایز نیست كه بذات واجب الوجود علوم جزئی كه مقید به گذشته و حال و آینده باشد نسبت داده شود زیرا نسبت دادن اینگونه علم بذات واجب لازمهاش تغییر در ذات واجب الوجود است لزوم تغییر از جهت آنست كه فرض كنیم اکنون خورشید منكسف نباشد و ذات واجب بعدم انكساف شمس عالم بوده و دانسته باشد كه فردا خورشید منكسف خواهد شد حال اگر نسبت علم جزئی بذات واجب روا باشد چون فردا رسد و انكساف خورشید فعلیت یابد میباشد بواسطه تغییر معلوم ، علم او هم تغییر كند و لازمه تغییر علم تغییر در ذات عالم است چه علم صفتی نیست كه تغییر در آن موجب تغییر در ذات عالم نباشد و از قبیل بودن بر راست و چپ نیست كه از تغییر آن ، تغییر در ذات ، حاصل نیاید .

همچنین علم را نمیتوان با وجود تغییر انواع علوم ، واحد فرض كرد ، زیرا

علم «مثال» معلومست و مثال با تغییر اصل، متغیر میگردد. فرض کنیم خورشید چنان بوده است که روزی منکسف شود و آنروز فرا رسد و انکساف فعلیت پذیرد. اگر عالم، بعلم اول خود باقی ماند، میبایست نسبت بانکساف فعلی شمس جاهل باشد و هرگاه بعلم اول خود باقی نماند و علم نو برای وی حاصل گردد، میبایست در ذات عالم، تغییر پیدا شده باشد و چون هر دو فرض نسبت بذات واجب، جایز نیست، علم ذات واجب را نباید مقید بزمان و مکان پنداشت بلکه ذات واجب جزئیات را بعنوان مسبب از اسباب کلی میشناسد. مثلاً میداند که چون خورشید از عقده ذنب بگذرد، پس از مدتی معین بآن باز خواهد گشت و چون ماه بآنجا منتهی گردد و با زمین محاذات ناقص یابد و میان خورشید و زمین حایل گردد، خورشید منکسف میشود. اینگونه علم، ازلی و ابدی است و بوقت و زمان مقید نمیشود و در ذات عالم، تغییری بوجود نمیآورد و ذات عالم، همیشه متشابه الاحوال است. پس این چنین علم، شایسته ذات باری تعالی تواند بود نه علم جزئی.^۱

مبحث هفتم - اراده ذات واجب تعالی:

ذات واجب تعالی، دارای اراده و عنایت میباشد. برهان بر این مطلب آنکه همه اشیاء، صادر از ذات واجبند و از اینرو وجود اشیاء، فعل اوست و او فاعل آنهاست اما فاعل بالطبع نیست زیرا فعلی که بالطبع از فاعل سرزند، فاعل بآن علم ندارد در صورتی که ذات واجب بفیضان اشیاء از ذات خود، عالم است و هر فعلی که با علم صادر گردد، فعل ارادیست و چون صدور اشیاء منافی با ذات وی نیست از اینرو ذات واجب، راضی بصدور افعالش و کراهتی ندارد. بنابراین ذات حق مرید است و اراده او عین علم است و علمش عین ذات است. پس اراده، صفت زائد بر ذات او نیست.

۱- غزالی و متکلمین قائلند که خداوند بهمه جزئیات، عالم است و معلومات جزئی، هر چند مقید بزمان خاص باشند تغییر در آنها موجب تغییر در ذات عالم نمیشود بلکه اراده قدیم باینگونه تغییرات تعلق گرفته است. خداوند تعالی بافتادن هر برگ از درخت داناست (و ما تسقط من ورقه الا يعلمها) غزالی در پایان تهافت الفلاسفه سه عقیده را مایه کفر فیلسوفان میشناسد: اعتقاد بقدم عالم، اعتقاد به نفی علم حق بجزئیات، انکار حشر جسمانی.

افعال صادره ازما، ممکنست ازروی علم یا ازروی ظن یا ناشی از تخیل باشد چنانکه اعمال فنی که مهندس میکند ناشی از علم اوست، مریض که داروئی را مینوشد یا ازخودن چیزی امتناع میکند بگمان آنست که دارو برای وی نافع و چیزی که از آن پرهیز کرده برای وی مضر است. ما بتخیل چیزهائی را که باشیئی محبوب ما شبیه است، دوست داریم و از چیزهائی که باشیئی مورد تنفر ما مانند گی دارد اجتناب میورزیم اما ذات واجب تعالی فعلش ناشی از ظن و تخیل نیست زیرا ظن و تخیل از عوارضند و ثبات و دوامی ندارند. اینک باید دید که چگونه ممکن است علم، سبب وجود چیزی شود و چگونه ما میدانیم که وجود اشیاء ناشی از علم خدای تعالی بنظام کلی است و چگونه علم سبب وجود فعل میشود؟ این مطالب برای ما بامشاهده نفس خودمان متحقق میگردد. ما امری را تصور می کنیم و بوجود آن شایق میشویم و وجود یافتن آنرا مناسب و شایسته میپنداریم آنگاه شوق و شهوت در آلات و اعضای ماحرکتی بوجود میآورد و در نتیجه حرکت اندامهای خاص، فعلی که محبوب و مورد علاقه ماست ظاهر میشود مثلاً وقتی می خواهیم خطی بنویسیم یا نقشی بسازیم اول آنرا تصور میکنیم و انجام آنرا مناسب میپنداریم آنگاه شوق، دست و قلم ما را بحرکت در میآورد و با تحریک شوق، خط و نقش محبوب خود را بر روی لوح بوجود میآوریم پس خط و نقش، معلول حرکت دست و قلم ماست و جنبش دست و قلم ما ناشی از شوق است و شوق، ناشی از تصور خط و نقش و علم ما بشایستگی وجود آن میباشد.

مثالی روشن تر بیاوریم: فرض کنیم چوبی سبزروی زمین افتاده است و شخصی روی آن راه میرود آنگاه این چوب را بر روی دود پیوار بسیار مرتفع قرار دهیم و همان شخص روی آن حرکت کند غالباً چنین شخص توهم سقوط میکند و همین توهم موجب سقوط وی میشود.

باین ترتیب معلوم میشود که علم چگونه سبب وجود میگردد. بنا بر این علم ذات واجب بنظام کلی هم سبب وجود موجوداتست اما افعال ذات واجب با افعال ما از دو جهت قابل قیاس نیست: اول آنکه افعال واجب تعالی بموافق و مخالف تقسیم نمیشود و

هیچ فعل صادر از وی منافی با ذات او نیست بنابراین فعل وی ناشی از شوق نمیباشد و برخلاف افعال ماست که صدور فعل منوط بآنست که ما آن فعل را برای خود اولی بدانیم. دوم آنکه موقتی بانجام فعلی اقدام میکنیم که در آن لذت یا منفعت یا خیری برای خود قطعاً یا ظناً تشخیص دهیم. بعبارت دیگر افعال ما ناشی از غرض است و غرض ناشی از نقص ماست اما افعال حق از روی غرض نیست بلکه چنانکه گفتیم، علم وی بنظام کلی، سبب هستی موجوداتست و هر وجود که از او صادر شود فی ذاته خیر است. او میداند که وجود بهتر از عدمست و میداند که هستی را اقسامی است و کاملترین قسم هر موجود یکی است و میداند که اکمل بهتر از انقص است پس از علم وی بوجود اکمل، موجودات صادر میشوند و هر موجود که وجود می یابد بکاملترین صورت خود موجود میشود. معنی عنایت حق بخلق اینست که مثلاً خداوند انسان را ببطش و حمله نیازمند میداند از اینرو بوی دست و کف داده است و برای آنکه حمله و دفاع و دادن و گرفتن بنحو کامل صورت پذیرد دستهارا بانگشتان آراسته و چهار انگشت را در یک ردیف و ابهام را در مقابل آنها قرار داده بقسمی که ابهام برابر یکایک از انگشتان چهار گانه قرار گیرد پس وضع فعلی دست انسان کاملترین اوضاعست.

البته ذات حق باوضاع دیگر نیز عالم است و نسبت علم وی به همه اوضاع، واحد است لکن ذات وی ذاتیست که از وی خیر و کمال افاضه میشود و وضع موجود ستارگان و حیوانات و زمین و سایر موجودات کاملترین اوضاع است.

بنابر مراتبی که گفته شد معلوم میشود که علم حق بنظام اتم و اکمل، تنها سبب هستی موجوداتست و فعل او از روی غرض یا طبع نیست و خداوند در آفرینش مخلوقات عنایت و لطف بکار برده و موجودات را با استفاده از مزایا و استعداد هائی که دارند هدایت کرده است و اگر هدایت نمی بود مزایا و نعم، معطل میماند چنانکه اگر مرغ منقار داشت و طریق استفاده از منقار را نمیدانست وجود منقار برای وی بیفایده میبود. از اینرو میگوئیم که آفرینش باخیر کمال می پذیرد و کمال و تمامی آفرینش در هدایت است و قرآن مجید باین معنی ناطق میباشد آنجا که میگوید: «الذی اعطی کلّ

شیئی خلقه ثم هدی» باز میگوید: «هو الذی خلقنی فهو یهدین» و در جای دیگر میفرماید: «والذی قدر فهدی».

ممکنست کسی گوید: همچنانکه ما در نجات غریق قصد داریم و از آن غرضی برای خود نمی طلبیم و قصد ما بهره رسانی بدیگرانست شاید ذات واجب هم در افعال خود چنین باشد.

اظهار این گوینده درست نیست زیرا ما بچیزی قصد می کنیم که وجود یافتن آن برای ما بهتر از عدم آن باشد و مراد ما از قصد، میل بچیزی است که موافق با طبع ما فرض شود و هر گاه وجود و عدم امری برای ما یکسان تصور شود آن امر مقصود ما نیست حتی در اعمالی از قبیل نجات غریق، ما قصد ثواب یا قصد ستایش یا غرض تحصیل فضیلت خلقی داریم. پس بطور کلی قصد ناشی از غرض است و غرض مشعر بر نقص میباشد و چون ذات واجب از هر جهت کامل است و نقص در وجود او نیست غرض ندارد و چون غرض ندارد قاصد، نیست بلکه دارای اراده است و اراده او عین علم او و عین ذات اوست.

مبحث هشتم: قدرت ذات واجب:

یکی از صفات واجب تعالی قدرت است. معنی قدرت واجب آنست که هر چه بخواهد میکند و هر چه نخواهد نمیکند زیرا مشیت او علم اوست و هر چه را که خیر و نیکو بداند میخواهد و بوجود میآورد و هر چه عدم، نسبت بآن شایسته تر باشد وجود آنرا نمیخواهد و آن شیئی بوجود نمیآید.

هر گاه کسی بگوید که اگر خداوند قادر است چرا هم اکنون بر افنای آسمان و زمین قادر نیست؟

جواب میگوئیم ذات واجب بامشیت سابقه خود خواسته است که آسمان و زمین وجود دائم داشته باشند و وجود دائم بهتر از فنا و هلاکست؟ وقتی ما میگوئیم فلان بر کشتن خود قادر است معنی اش این نیست که باید خود را بکشد، حتی ممکن است قطعاً بدانیم که وی شخصی قوی الاراده است و هر گز خود را نخواهد کشت.

مراد ما از این سخن این است که فرضاً اگر چنین اراده کند بر انجام اراده خود قادر هست . توجیه قدرت الهی نیز نزدیک بهمین بیان میباشد . بتعبیر دیگر این عبارت که میگوئیم « اگر خدا چیزی را اراده نماید میکند » قضیه شرطیه متصله است و در شرطیه متصله باید ملازمه دو قضیه صادق باشد اما خود مقدم و تالی ممکن است هر دو صادق یا هر دو کاذب باشند یا اینکه یکی از آنها فقط صادق آید چنانکه میگوئیم « اگر آدمی پرواز میکرد در هوا حرکت مینمود » یا « اگر آدمی پرواز میکرد جانور میبود » در هر دو قضیه ملازمه صادقست لکن در قضیه اول مقدم و تالی و در قضیه دوم مقدم ، کاذب میباشد .

همچنین قدرت ، عبارت از ملازمه اراده و فعلست که صادق میباشد و ممکن است اراده بر امری اصلاً تعلق نگیرد و اگر مجبور باشد که اراده اش بامری تعلق گیرد در چنین حالتی وی قادر نخواهد بود .

هر گاه گویند این سخن که میگوئید « اگر اراده کند میکند » اشعار بآن دارد که ممکنست ذات حق در اراده خود استیناف نماید . این امر مستلزم تغییر است و ذات خدا از هر گونه تغییری منزّه میباشد .

جواب میگوئیم: مراد ما از این عبارت آنست که هر چه را که خداوند مرید باشد و جایز بود که وجود یابد وجود مییابد و هر چه را خداوند مرید نباشد وجود یافتن آن جایز نیست و هستی نمی پذیرد .

بنابر آنچه گفته شد خداوند بر هر امر ممکنی قادر است^۱ و قدرت او عین مشیت اوست و مشیتش عین علم اوست و علم وی عین ذات اوست و هیچگونه کثرتی در وی قابل تصور نیست .

مبحث نهم - حکمت واجب تعالی :

حکمت دارای دو معنی است : معنی اول حکمت ، علم باشیاء است بنحوی که حقیقت هر چیز چنانکه هست تصور گردد و تصدیق بهر حکم از روی یقین محض باشد .

۱- غزالی و اکثر متکلمین در این مطلب با فلاسفه مخالفند و خداوند را بر هر چیز قادر میشناسند و مقدور او را بوصف امکان موصوف نمیدارند .

معنی دوم حکمت، محکمی افعال است بنحوی که افعال چنانکه شایسته کمال و آرایش است ازفاعل صادر گردد.

حکمت حقیقی بهر دو معنی، مخصوص ذات واجب تعالی است چه ذات واجب بهمه اشياء، عالم است و علم او شریفترین انواع دانشهاست زیرا علم وی برخلاف علم ما سبب وجود است و مبدأ هر چه هستی پذیرد علم او است اما علم ما بر دو نوع است یکنوع از علم ما از وجود مستفاد است مانند علم ما بصورت آسمان و زمین که معرفت ما بآنها سبب هستی آنها نیست، نوع دیگر علم ما، که شریفتر از نوع اول و در عین حال محدود است سبب هستی میشود مانند علم نقاش بنقشی که بدون سرمشق و مثال اختراع کرده باشد.

علم دیگران که بآن نقش پس از ابداع نگاه کنند مستفاد از وجود میباشد. اما علم خود نقاش بنقش، سبب وجود است و همچنین علم واجب بنظام کل، سبب نظام هستی است.

خداوند باعتبار افعال خود نیز حکیم است زیرا افعال وی همه در نهایت محکمی و استوار است و خداوند بهر مخلوقی هر چه ضروری بوده عطا فرموده است و او را بطرز استعمال آن هدایت کرده و هر چه مورد ضرورت موجود نبوده است وای موجود، جزئی نیازی بآن داشته است نیز بوی ارزانی داشته و هم بسیاری آرایشها و زیبائیهها بحیوانات و نباتات و جمادات بخشیده است.

در نتیجه زینت بخشی الهی است که ابروان آدمی کمانی و کف پای وی مقعر گردیده و بانسان محاسن ارزانی شده تا چروك چهره اش در پیری پوشیده ماند بهر حال این قبیل آرایشها در همه مظاهر طبیعت فراوان بچشم میزند.

مبحث دهم - جود و بخشش الهی :

جود حقیقی عبارت از آنست که بهر چه شایسته باشد و چنانکه شایسته باشد بدون عوض، افاده خیر شود اما هر گاه در افاده برای خود فائده رساننده غرض یا نفعی مادی یا معنوی منظور باشد چنین افاده ای را در حقیقت جود نمیگویند و اطلاق جود بر بذل

مال در مقابل مال یا درازای تحصیل نیکنامی و کسب فضیلت اخلاقی و امید ثواب ،
اطلاقی مجازی است .

بنابر این نام جواد واقعی تنها شایسته ذات واجب تعالی است زیرا او بهر موجود
مطابق لیاقت موجود، تمام ضروریات و آرایشها و مایحتاج را بدون عوض عطا فرموده
است و فیض رسانی، خصوصیت ذات اوست و ناشی از علم وی بنظام اکمل و مشیت
کامله او میباشد .

مبحث یازدهم - ابتهاج ذات حق بجمال خویش :

ذات قدیم اول بذات خویش و بجمال و کمال خود مبتهج است یعنی در ذات
واجب تعالی معنائی است که نظیر آنرا مادر خود مان لذت و فرح و شادمانی تعبیر
میکنیم اما ابتهاج ذات واجب بذات خود چندانست که در قلم وصف در نمی آید .
فرشتگان نیز از مطالعه جمال حضرت ربوبیت مسرور و شادمانند و لذت میبرند و بهجت
و سرور ایشان از این مطالعه بمراتب بر شادمانی و سروری که از مطالعه نفس خویش
فراهم میآورند فزونی دارد .

بیان این مطلب مستلزم تمهید شش اصل است :

اصل اول : شك نیست که لذت و الم با ادراك مربوط است و اگر ادراك نباشد

لذت و الم تحقق نمی یابد : ادراك ما بر دو نوعست : یکی ادراك حسی که بوسیله حواس
پنجگانه صورت میپذیرد و دیگری ادراك باطنی که بوسیله قوه عاقله یا واهمه حاصل
میگردد. مدرکات مانیز که بقوه ادراکیه ماتعلق میگیرد سه نوعست :

اول مدرکاتی که باقوه ادراك ما ملایم و سازگار باشند و ادراك حاصل از آنها را
لذت مینامیم. دوم مدرکاتی که باقوه ادراك ما ناسازگار باشند و ادراك حاصل از آن را الم
میخوانیم. سوم مدرکاتی که باقوه ادراك مانه ملایم اند و نه ناملایم و اینگونه ادراك نه لذت
است و نه الم. باید دانست که لذت و الم تابع ادراك نیستند بلکه عین ادراك میباشند
چه همینکه امر ملایم باقوه مدر که ملاقات کند لذت خود بخود حاصل است و همینکه
امر ناملایم باقوه مدر که ملاقات کند الم پیدا میشود پس لذت و الم زاید بر ادراك نیستند

و بهمین دلیل ابتهاج ذات اول بذات خویش زاید بر ادراك وی نتواند بود بنابراین سرور حق عین علم است و علم او عین ذات او است .

اصل دوم : سازگار هر قوه فعلی است که مقتضای طبع آنست و بدون آفت و مانعی از آن سر می زند؛ بعبارت دیگر هر قوه ای برای آن آفریده شده که از آن، فعلی خاص صادر گردد و آن فعل خاص مقتضای طبع آن قوه است چنانکه طبع قوه غضبیه مقتضی غلبه و انتقام جوئی است و طبع قوه شهویه ذوق است و مقتضای قوه خیال و وهم امیدواری میباشد . هر گاه اموری ملایم با طبع این قوا حاصل گردد قوای مزبور از آنها تلذذ مییابند و هر گاه اموری منافر با این قوا صورت پذیرد قوه یا قوای مربوط از آن متألم میشوند .

اصل سوم : در شخص عاقل کامل، لذات عقلی و وهمی بر لذات حسی می چربد و لذتهای حسی در برابر لذتهای عقلی ناچیز بشمار می آید اما شخص کم خرد و فرومایه بر عکس، لذات حسی را بر لذات عقلی ترجیح میدهد. هر گاه بنا شود که میان خوراك شیرین و چرب و تسلط بر دشمنان و احراز مقام ریاست یکی اختیار شود بیخرد دون همت، چرب و شیرین بر می گزیند و خردمند و الاهمت ریاست و غلبه را اختیار میکند. مراد از ناقص بیخرد کسی است که یا قوای عالییه او مرده باشد یا آنکه مانند کودکان هنوز نیروهای معنوی وی تکامل نپذیرفته باشد . هر دو دسته چون از ادراك معانی عالییه بی بهره یا در ادراك آن ناقص میباشند لذات حسی را اختیار می کنند .

اصل چهارم : لذات و همچنین آلام از سه جهت متفاوتند و دارای درجاتی میباشند: اول از جهت قوه ادراك کننده که هر چه قوه ادراك کننده کاملتر و از جنسی شریفتر باشد لذت بیشتر است و چون قوه عاقله جنساً از قوای دیگر شریفتر است لذات حاصله از آن از قبیل لذت غلبه و ریاست کاملتر میباشد .

دوم از جهت ادراك که هر چه ادراك کاملتر باشد لذت بیشتر است چنانکه هر گاه از نزدیک در روشنائی بر خساری زیبا نظر کنند بیشتر لذت میبرند تا آنکه از دور یا در تاریکی بروی زیبا نظر افکنند .

سوم از جهت معانی مدر که - زیباییها و زشتیها دارای درجات اند و باعتبار درجات آنها مراتب لذت و الم متفاوت میشود و بعبارت دیگر هر چه با نفس ملایمتر باشد لذت بیشتری بوجود میآورد و هر چه مخالفتش با نفس بیشتر باشد الم بیشتری از آن حاصل میگردد .

اصل پنجم : این اصل نتیجه اصول سابقه است و آن عبارت از آنست که لذات عقلیه مابالذات حسی از سه جهت قابل مقایسه نیستند .

۱- از جهت قوه ادراک کننده - قوه عاقله شریفترین و کاملترین قوه هاست زیرا قوای حسی در آلات جسمانی منطبق اند و با فاسد شدن آلت از میان میروند و بعلاوه همان مدرکاتی که مایه لذت قوای حسی است هر گاه از حد بگذرد قوه حسی را فاسد میسازد چنانکه نور مایه لذت چشم و آواز سبب لذت گوش است اما در عین حال نور بسیار قوی چشم را فاسد میکند و صوت بسیار شدید گوش را کرم میسازد.

۲- از جهت ادراک - قوه عاقله از جهت ادراک بر قوای حسی برتری دارد زیرا قوه عاقله هر چیز را چنانکه هست بدون لحاظ عوارض درمی یابد در صورتیکه قوای حسیه چنین نیستند مثلاً چشم نمیتواند رنگ را بدون توجه بعرض و طول و بعد و قرب ادراک کند، هم چنین قوه عاقله می تواند یک معنی را از معانی دیگر تجرید کند و این خصوصیت در قوای حسیه نیست. قوه عاقله هر چیز را مطابق با واقع می بیند اما قوای حسیه بسا هست که خرد را کلان یا کلان را خرد یا زیبار ازشت یا زشت را زیبا پندارد .

۳- از جهت معانی مدر که - از جهت معانی مدر که هم قوه عاقله شریفتر از قوای

حسیه است زیرا مدرکاتش ماهیات کلی ازلی غیر قابل تغییر است در صورتیکه مدرکات قوای حسیه، جسمانیات و عوارض پست تغیر پذیرند بعلاوه چه فضیلت و شرافت از آن بالاتر که ادراک ذات ربوبیت از جمله مدرکات عقل است پس از میان موجودات این جهانی، عقل بذات مبدأ از هر موجود دیگری نزدیکتر میباشد .

اصل ششم : ممکنست بواسطه غفلت یا بواسطه عارضه ای که طبع را منحرف کرده باشد با حضور مایه لذت احساس لذت نکنیم چنانکه کسی باندیشه ای فرورفته از

الجان و نغمات موسیقی غافل است و در نتیجه غفلت، از آن متلذذ نمی گردد .
 همچنین ممکن است شخص باموری که مکروه طبع اصلی است خوی کند و از
 آن لذت برد چنانکه بعضی بخوردن گل و چیزهای ناگوار عادت میکنند و از آنها لذت
 میبرند در صورتیکه خوردن گل مکروه طبع اصلی است . گاه نیز آفتی شخص را از
 ادراك لذت باز میدارد چنانکه مبتلی به بیماری «یولیموس» با اینکه اجزاء بدنش
 احتیاج غذا دارد احساس اشتها نمی کند . گاهی هم ضعف و بیماری موجب عدم
 ادراك لذت است چنانکه چشم ضعیف از نور که مایه نشاط و لذت آنست زود خسته
 میشود .

بیان مطالب مذکور جواب اشکالی است که باین نحو ایراد میشود : « اگر قوه
 عقلی شریفترین قوه ها از جهات سه گانه است میبایست ما از علم، خود بخود بیش از هر
 چیز لذت ببریم و از فقدان آن ناراحت شویم و با وجود لذات عقلی نتوانیم بلذات حسی
 ووهمی دل خوش کنیم » .

جواب اشکال از بیانات گذشته معلوم میشود زیرا عقل ما بر اثر آفات و عوارض
 یا در نتیجه عادات ناپسند یا بواسطه ضعف و ناتوانی یا غفلت و بیخبری از ادراك لذت عقلی
 بازمانده است چنانکه ممکنست عضو فلج در آتش بسوزد و حس نکند، ممکنست
 شخص خفته یا مبتلی به غشی یا معشوق دست در گردن باشد و ذوق آن را در نیابد و چون
 بیدار گردد و بآن توجه یابد از گذشته احساس لذت کند یا حسرت و تأسف برد . بدن هم
 مایه گرفتاری نفس است و بواسطه اشتغال بدن بمادیات، طبع نفس ممکنست منحرف
 گردد یا دچار آفت شود و چون بامرك روان از بدن پیوند بگسلد، اگر صاحب نفس
 جاهل باشد از جهل خود متألم میشود و اگر عالم باشد از دانش خود لذت میبرد .

پس از بیان اصولش گانه اینك بمقصود باز می گردیم و به بیان اصل مطلب
 می پردازیم :

ذات اول، ادراك کننده خویش است و کاملترین جمال و بهاء را که مبدأ هر جمال
 و بهاء و منبع هر خیر و نظام است ادراك میکند لذا مدرك و مدرك فوق لایتناهی است و

کاملترین درجه ادراك نیز حاصل است و از جهت آنکه معنی مدرک ذات اوست شریفترین معانی مدر که متحقق است بنابراین باید کاملترین بهجت و سرور از چنین ادراك نسبت به چنین معنی مدرک برای ذات اول حاصل باشد .

فرض کنیم يك فرد آدمی بر عده زیادی بدانش فضیلت یابد و از جهت غلبه و قدرت و نیرو بر عده ای غالب و مستولی گردد و از تندرستی و زیبائی نیز بهره ور باشد، لذتی که چنین کس از مشاهده خویش حاصل میکند از حد و اندازه بیرون است و با اینکه مزایائی که وی دارد از دیگری مستعار است و با اینکه همه مزیت های وی دستخوش تغییرند و در عین حال ناقص و محدود میباشند، باز لذت وی از حد وصف بیرون است، لذا باید گفت مقایسه سرور حق بذات خویش با لذات ما مانند مقایسه کمال او نسبت به کمال ما است و فوق لایتناهی را با محدود متناهی تنها از جهت تمثیل میتوان مقایسه کرد .

ارسطو گفته است چون در جمال و جلال و عظمت حق مطالعه کنیم و دیده از هر چه جز او است فرو بندیم و دریابیم که چگونه جهان و هستی با کاملترین نظام صادر از او است و به دوام و عدم تغییر دستگاه کبریائی او پی بریم لذتی که از این مطالعه در خود حس میکنیم قابل تقدیر و اندازه گیری نیست و اگر بالفرض، ادراك حق نسبت بذات خویش با ادراك ما نسبت بذات حق مانندی داشت باز هم سرور حق از جمال و جلال خود قابل وصف نبود تا چه رسد باینکه ادراك حق نسبت بذات خویش با ادراك ما نسبت به ذات وی قابل قیاس نیست زیرا ما از ذات و صفات او جز مطالبی مجمل و بسیار اندك در نمی یابیم و ادراك ما محدود بحدود نیست که حق جل جلاله ما را بآن هدایت فرموده است .

فرشتگان پیوسته در مطالعه جمال اویند و از مشاهده و مطالعه خویش لذت میبرند و سرور ایشان از مشاهده ذات حق بمراتب بیش از سرور ایشان از ادراك نفوس خویش است بلکه لذت ایشان از جهت آنست که خود را بنده ذات کبریائی حق می بینند و چون از شهوت منزهانند غفلت آنان را از مطالعه جمال حق باز نمیدارد .

حال ایشان بکسی ماند که عاشق پادشاهی باشد و پادشاه وی را بخدمت فرا خواند
چنین کسی از اینکه قوی و مزایای خود را مصروف خدمت پادشاه می بیند شادمانست
و بمزایای خود فی حد ذاته توجهی ندارد .

همچانکه نوع آدمی در قدرت و علم و اعتدال آفرینش بر جانوران دیگر
رجحان دارد و بهمان نسبت از مشاهده مرآت جمال حق بیشتر مسرور میگردد ،
فرشتگان نیز که بر آدمیان از جهت کمال و دانش برتری دارند از ادراك ذات حق
لذت بیشتری میبرند زیرا بمقام قرب رب العالمین فائزند و جز بعبادت و امتثال امر
معبود شغل خاطر ندارند . آدمی نیز میتواند با تصفیه ضمیر و کسب معرفت بسعادت
جاویدان نائل آید باین طریق که قوه عاقله خود را از قوه بفعل آرد تا جهان هستی
با نظام و ترتیب خود در آینه روان وی منتقش گردد و ذات قدیم اول را ادراك کند
آنگاه در این جهان از معرفت خویش لذتی وصف ناشدنی احساس خواهد کرد و
چون روان وی از تن جدا شود حجاب ماده از میان برخیزد و نفس ، لذتش کمال پذیرد
و بملاّ اعلی پیوندد و رفیق فرشتگان گردد و با حق ، قرب همیشگی یابد اما
قرب وی قرب صفاتی است نه قرب مکانی . - این چنین مقام قرب و ادراك ذات حق
و بهجت دائم است که از آن به « سعادت جاودان » تعبیر میشود .

خاتمه گفتار درباره صفات واجب تعالی

علم ما بصفات حق تنها بوسیله مقایسه ممکن است و در این راه از شاهد بغایب
باید پی بریم لذا تنها هر چه نظیر آن در قوای حسی یا باطنی ما وجود داشته باشد
ادراك آن برای ما ممکن است مثلاً علم خدا را بذات خویش با مقایسه علم خودمان
بنفس خویش ادراك میکنیم و علم خدا را بغیر با مقایسه علم خودمان باشیاء خارجی
درمیابیم . و چگونگی علم حق بممکنات از روی علمی که ما با شناختن اسباب و
علل بحوادث آینده پیدا میکنیم برای ما قابل ادراك است . بر همان مبنا که وهم سقوط
موجب سقوط ما میشود علم خدا را سبب وجود همه موجودات میدانیم و با مقایسه

درجاتی که در حالات نفسانی خود ما موجود است درمی یابیم که حق جل جلاله در همه این خصوصیات کاملتر و شریفتر است و کمال وی فوق لایتناهی است. باری، اینچنین معرفت را که برای ما نسبت به صفات حق ممکن الوصول است در اصطلاح «ایمان بغیب» نامند. اما ادراک افزونتر از آنچه خود داریم برای ما مقدور نیست و بطریق اولی هر چه نظیر آن در خود ما نباشد برای ما از ذات حق غیر قابل ادراک است. ذات حق ذاتی است که ماهیت و انیتش یکیست^۱ و وجود وی زائد بر ماهیت نیست و چون وجود ما غیر از ماهیت و زائد بر ماهیت است ادراک ذات حق برای ما محال است زیرا ذات حق جوهر و عرض نیست تا وجود زائد بر ماهیت داشته باشد. فرشتگان نیز که خود جوهر اند و وجودشان غیر از ماهیت است با ادراک حقیقت ذات حق قادر نیستند.

وجود بلا ماهیت، حقیقت ذات حق را بیان نمیکند زیرا موجودیت از امور عامه است و نفی ماهیت، وصف سلبی است و اوصاف سلبی، حقیقت را باز نمی نمایند فقط میدانیم که ذات حق مانند ما نیست و او مانده چیزی نمی باشد و هیچ چیز مثل او نیست (لیس کمثله شیئی) هر گاه پی ببریم باینکه فلان، زرگر و نجار نیست بشغل وی پی نبرده ایم همچنین شناختن صفات سلبی حق هم شناختن حقیقت ذات او نمی باشد پس با برهان ثابت شد که معرفت حقیقت ذات حق محال است از این روی پیغمبر فرمود «انت کما اثبت علی نفسك لا احصى ثناءً علیک» تو آنچنانی که خودراستودی و من از عهده ستایش بر نمی آیم.

عارفان گویند: «العجز عن درک الادراک، ادراک»

۱- غزالی بساطت ذات را باین طریق ابطال میکند که وجود بدون ماهیت و حقیقت قابل تعقل نیست در صورتیکه ذات واجب و وجود وی معقول است پس وجود حق نیز غیر از ماهیت اوست لکن وجود واجب الوجود قدیم است و فاعل ندارد و با توجه باین معنی تابع بودن وجود حق برای ماهیتش مستلزم هیچ امر محالی نیست همچنین لازمه این قول، سببیت ماهیت برای وجود واجب نمیشود زیرا در ممکنات هم ماهیت، سبب وجود نیست تا چه رسد بذات واجب که خود مسبب الاسباب است.

بنده همان به که ز تقصیر خویش عذر بدرگاه خدای آورد .
ورنه سزاوار خداوندیش کس نتواند که بجای آورد .
آنکس که بابرهان ، عجز خویش بشناسد دانا است و آنکس که بقصور و
ناتوانی خودپی بردنadan است و مراد ازعارف ودانا آنکس است که تصورش تا آنجا
که قصور بشری امکان پیشروی داشته باشد پیشرفته باشد و بچنین درجه جز اولیاو
انبیا و علمای راسخین کسی نایل نیامده است .

گفتار چهارم

افعال حق یا اقسام موجودات

پس از فراغ از گفتگو در باره صفات حق در این گفتار اقسام موجودات و چگونگی دلالت آنها بر وجود حق مورد مورد بحث قرار میگیرد. آنگاه در گفتار پنجم در کیفیت صدور موجودات و چگونگی ترتیب سلسله اسباب و مسببات و باز گشت همه آنها در آخرت بسبب واحد، سخن میرود.

این گفتار مشتمل بر يك مقدمه و سه رکن است. در مقدمه سه گونه تقسیم موجود، مورد لحاظ واقع میشود. رکن اول بکیفیت دلالت موجوداتی که در مقعر فلك قمرند اختصاص مییابد. رکن دوم مخصوص باجسام سماوی و رکن سوم مختص بعقول و نفوس است که از آنها بفرشتگان و کروبیان تعبیر میکنیم.

مقدمه = تقسیمات سه گانه موجود

تقسیم اول: موجود بر حسب امکان عقلی، بر سه قسم است:

اول موجودی که در غیر خود مؤثر است و از موجود دیگری اثر نمی پذیرد. این نوع موجود که شریف ترین انواع است در اصطلاح، «عقول» نامیده میشود. عقول جوهرهائی هستند که انقسام و تغیر در آنها راه ندارد.

دوم موجوداتی که هم مؤثرند و هم متأثر. این نوع موجودات «نفوس» اند که نقش واسطه را ایفاء میکنند باین ترتیب که از عقول فیض میگیرند و باجسام فیض میرسانند.

سوم موجوداتی که متأثراند و در انواع دیگر مؤثر واقع نمیشوند. این چنین

موجود که پست‌تر از دو نوع دیگر است «جسم» است و جسم دارای حیّز و منقسم یا جزاء می‌باشد و در معرض تغییر و تبدل است .

ما وجود جسم را بالحس والعیان می‌بینیم و از حرکات اجسام بوجود نفوس پی می‌بریم و بقسمی که از این پس بتفصیل خواهیم دید هستی نفوس، ما را بوجود عقول رهبری میکند .

تقسیم دوم: هر گاه کمالات ممکنه برای موجودی حاصل باشد و در کسب کمال بدیگری نیازمند نشود آنرا «موجود تام» خوانیم و موجود تام اگر بمرتبه‌ای باشد که موجودات دیگر در کسب کمال بوی نیازمند باشند «فوق التمام» نام می‌گیرد . هر گاه برای موجودی کمالات ممکنه حاصل نباشد ولی در کسب کمال بموجود دیگری نیازمند نشود بنام «موجود مکتفی» خوانده میشود و این نوع موجود البته ناقص است . بالاخره موجودی که کمالات ممکنه برای او حاصل نیست و در کسب کمال بموجود دیگری احتیاج دارد «ناقص مطلق» است .

تقسیم سوم: این تقسیم اختصاص بجسم دارد . جسم یا بسیط است یا مرکب . جسم بسیط جسمی است که اجزاء آن متشابه اند یعنی همه اجزاء یک طبیعت دارند مانند آب و هوا . اجسام مرکب جسمهائی هستند که اجزاء آنها دارای طبایع مختلفند، مانند گل که از تر کیب آب و خاک بوجود آمده است . البته اجسام مرکب از اجسام بسیط بوجود می‌آیند و بر اثر تر کیب، فائده و خصوصیتی در آنها حاصل میگردد که در اجزاء تر کیب کننده جدا جدا وجود ندارد . برخی از اجسام بسیط قابل تر کیب‌اند یعنی از تر کیب آنها فائده تازه‌ای حاصل میشود . عده‌ای از اجسام بسیط هم قابلیت تر کیب ندارند و کمال آنها در بساطت آنها است .

اینک که مقدمه تمهید شد رکن اول را آغاز میکنیم و از خدا مدد می‌خواهیم .

رکن اول : اجسام سفلی یا اجسامی که در مظهر فلک قمرند

اجسام سفلی همه قابل تر کیب‌اند و با یکدیگر مرکب میشوند . لازمه تر کیب،

حرکت مستقیم است و حرکت مستقیم دو جهت مختلف الطبع محدود می‌خواهد و لازمه آن اینست که جسمی بر همه اجسام سفلی محیط باشد و می‌بایست حرکت جسم محیط، حرکت دوری باشد و لازمه وجود محدودالجهات، وجود مرکز و محیط است و لازمه آن اینست که هر جسم عنصری دارای حیز و میل و طبع مخصوص بخود باشد از طرف دیگر لازمه حرکت وجود زمان است. - این امور خلال شش مبحث شرح میشود.

مبحث اول - ملازمه ترکیب با حرکت مستقیم :

لازمه ترکیب دو جسم حرکت مستقیم است چه اگر هر يك از دو جسم بسیط بجای خود ماند هر چند آن دو جسم مجاور باشند بایکدیگر نمی‌آمیزند و چون ترکیب اجسام بالعیان ثابت است پس می‌بایست اجزاء ترکیب کننده یا برخی از آنها با حرکت مستقیم بجانب اجزاء دیگر بروند منتهی اگر حرکت، طبیعی باشد می‌بایست جسم متحرك از جهتی بگریزد و جهت مخالف آنرا طالب باشد چنانکه سنگ از بالا بزمیر می‌آید و هر گاه اجزاء جهت، متشابه باشد حرکت مستقیم، حاصل نمیشود چنانکه سنگ خود بخود بر روی زمین نمی‌گردد.

همچنین اگر حرکت، قسری باشد چون حرکت قسری مخالف طبع است می‌بایست طبع دیگری هم در مقابل آن، موجود باشد بنابراین لازمه حرکت مستقیم وجود دو جهت مختلف الطبع است و هر دو جهت باید محدود باشند زیرا اولاً جهت، بعد است و بعد باید متناهی باشد و حرکت در امور عقلی که خالی از بعد است امکان پذیر نیست .

ثانیاً مفهوم جهت، مقتضی حد و نهایت است، و قتیکه جهت درختی را تعیین میکنیم و بآن اشاره مینمائیم درخت را حد آنجهت می‌شناسیم .

ثالثاً ما بعضی از اشیاء را اسفل و برخی را اعلی تشخیص میدهیم . اسفل آنست که دورتر از مبدأ باشد و اعلی آنست که بمبدأ نزدیکتر قرار گیرد پس باید جهت، محدود باشد تا بر حسب قرب و بعد نسبت بآن، حد اسفل و اعلی تعیین گردد . خلاصه آنکه اجسام سفلی دارای حرکت مستقیم اند و از جهتی بجهت دیگر حرکت می‌کنند و دو

جهت، مختلف الطبع و محدود می باشند و جهت جز در «بعد» نتواند بود و «بعد» از لوازم جسم است.

مبحث دوم - ضرورت احاطه محدود الجهات :

جسمی که محدود جهاتست بر اجسام سفلی احاطه دارد و احاطه آن بر اجسام باید مانند احاطه آسمان بر زمین باشد زیرا اختلاف دو جهت جز با اختلاف محیط و مرکز قابل تصور نیست. دلیل تفصیلی این مطلب آنکه اختلاف جهتين را سه قسم میتوان فرض کرد فرض اول آنکه اختلاف جهتين در خلاء باشد، فرض دوم آنکه اختلاف جهتين در ملاء بوده ولی خارج از جسم باشد، فرض سوم آنکه اختلاف جهتين در ملاء و در داخل جسم تحقق یابد. فرض اول درست نیست زیرا اولاً وجود خلاء محال است ثانیاً اجزاء خلاء بفرض وجود، متشابه اند و از این روی نمیتوانند منشأ اختلاف نوعی و طبیعی جهتين شوند. فرض دوم هم صحیح نیست چه اگر قرب و بعد نسبت بیک جسم منشأ اختلاف باشد آن جسم مرکز عده ای نامتناهی از دوایر خواهد بود در صورتیکه می بایست بعد و در نتیجه جهت، نامتناهی باشد و از جانب دیگر قرب و بعد نسبت به جسم خارجی موجب اختلاف طبیعی و نوعی نمیشود. همچنین هر گاه قرب و بعد نسبت بدو جسم فرض شود اعم از اینکه دو جسم متشابه یا متخالف باشند قرب و بعد نسبت بآنها امریست و همی و منشأ اختلاف طبیعی و نوعی نتواند بود بعلاوه تصور جهت، مقدم بر تصور وجود دو جسم است و راجع به حین هریک از دو جسم این سؤال پیش می آید که فی المثل چرا جسم (الف) در نقطه (ج) قرار گرفته و جسم (ب) در نقطه (د) واقع شده است.

از اینها که بگذریم اگر یکی از دو جسم معدوم شود یا دو جسم با هم ترکیب شوند اختلاف جهت باقیست پس معلوم میشود که اختلاف جهت، ناشی از آندو جسم نمیباشد و اگر فرضاً دو جسم جای خود را عوض کنند چون قرب بیک جسم بانزدیکی به جسم دیگر تفاوتی ندارد جهتين متبدل نمیشوند.

چون بطلان دو فرض معلوم شد صحت فرض سوم محرز است یعنی اختلاف جهتين

درملاً و در داخل جسم است اما اختلاف آنها بر کز و محیط است چه محیط، هر کز را معین میکند و محیط، نهایت قرب و هر کز نهایت، بعد است و میان این دو نهایت، اختلاف طبیعی وجود دارد اما اختلاف دو نقطه محیط اعم از اینکه بر و تر واقع باشند یا بر قطر، متشابه اند و فقط اختلاف مقداری دارند نه اختلاف طبیعی و نوعی.

جسم محیط به جسم محیط دیگر احتیاج ندارد زیرا اختلاف جهت در آن نیست و بهمین دلیل است که اجزاء آن حرکت مستقیم نمی کنند و بجانب طول یا بجانب عرض نمی روند و بالنتیجه در اجزاء جسم محیط، خرق و التیام نیست.

مبحث سوم : تحقیق راجع بمفهوم زمان :

لازمه حرکت، زمان است یعنی حرکت در زمان واقع میشود و اگر حرکت نبود زمان هم وجود نداشت همچنین اگر حرکت را احساس نمی کردیم زمان هم برای ما محسوس نبود چنانکه اگر کسی هنگام ظهر بخوابد و ظهر روز دیگر بیدار شود احساس زمان نمیکند مگر اینکه از تغییرات دیگری از روی عادت بانقضاء زمان پی برد. بطور کلی شخصی که از خواب بیدار میشود گذشت زمان و مقدار آنرا بعادت از روی روشنی و تاریکی هوا یا ضعف و گرسنگی خود یا از تغییرات داخلی یا خارجی دیگر مشخص میسازد.

برای دریافتن مفهوم زمان، دو جسم متحرك فرض میکنیم که باهم شروع بحرکت کنند و سرعت هر دو مساوی باشد و بایکدیگر از حرکت باز ایستند. البته مسافتی که این دو متحرك طی خواهند کرد بیک اندازه خواهد بود سپس دو متحرك را از نو باهم بحرکت در میآوریم و سرعت یکی را بیش از دیگری میکنیم و آنها را باهم از حرکت باز میداریم این دو حرکت از جهت مسافت و سرعت مختلف اند ولی از جهت يك امر که فاصله میان شروع و قطع حرکت باشد مساوی هستند؛ برعکس هرگاه دو متحرك باهم ولی با سرعت مختلف در يك مسافت مساوی حرکت کنند یکی از آنها زودتر بمقصد خواهد رسید و تا قطع شدن حرکت جسم دوم فاصلهای خواهد بود پس میان آنها از حیث فاصله میان شروع و قطع حرکت اختلافی وجود خواهد داشت.

فاصله‌ای که میان آغاز و قطع حرکت است و باصطلاح امتداد حرکت می‌باشد «زمان» نامیده می‌شود و چون فاصله مزبور دارای ربع و نصف و ثلث و کسور دیگر است مقدار می‌باشد پس زمان را باید «مقدار حرکت» یا «امتداد حرکت» یا «مدت حرکت» تعریف نمود و شك نیست که مقدار حرکت غیر از خود حرکت است و همچنین مقدار حرکت، سرعت نیست چه فی المثل سرعت حرکت خورشید از طلوع تا هنگام زوال با سرعت آن از هنگام طلوع تا غروب یکی است در صورتیکه مقدار آن از طلوع تا زوال، نصف فاصله طلوع تا غروب می‌باشد.

زمان مانند حرکت دارای اجزائی است منتهی تا يك جزء منقضی نشود جزء دیگرش بوجود نمی‌آید. جزئی که منقضی می‌شود نسبت باجزاء لاحق خود مقدم است و اجزاء لاحق نسبت بآن متأخر می‌باشد و بتبعیت زمان، جزئی از حرکت که مقارن با جزء متقدم زمان باشد متقدم می‌شود و جزئی از حرکت که مقارن با جزء متأخر زمان باشد متأخر است بنابراین ثابت شد که زمان وجود دارد و آن، مقدار حرکت است و غیر قارّالذات می‌باشد.

همچنانکه برای هر يك از انواع دیگر مقدار، معیار خاصی است که بوسیله آن اندازه‌گیری می‌شود زمان هم معیار دارد و آن حرکت فلك است که سریعترین حرکتهاست. از این روزمان را باید مدت حرکت فلك تعریف کرد. یا بعبارت دیگر زمان مقدار حرکت فلك است و در اجزاء آن تقدم و تأخر، تحقق می‌یابد بنحویکه متقدم با متأخر در وجود مجتمع نمی‌شود. حرکت دوری فلك از اینجهت معیار قرارداده شده که دور آن برای مردم روشن است و طلوع و غروب خورشید را همه درمی‌یابند؛ البته مدت حرکت فلك، خود «مقدار» است و مقادیر دیگر حرکت با آن اندازه‌گیری می‌شود.

مبحث چهارم - میل و طبع:

لازمه حرکت جسم، داشتن میل و طبع است، میل خصوصیتی است در جسم که آنرا بجهتی میکشاند و طبع موجب میل می‌باشد. فرض کنیم مشکی را پر از هوا کرده

و روی آب افکنده باشند هر گاه آنرا بزیر آب فرو بریم وزیر آب نگاهداریم حرکت متوقف میشود ولی احساس میکنیم که مشک گوئی میخواهد روی آب بیاید و بادست ما مقاومت میکند: این حالت را «میل» مینامند. حال چون دست از آن برداریم از مکان خود بسطح آب میآید یعنی بر اثر میل خود بحین مخصوص یعنی مکان طبیعی خویش حرکت میکند و چون بروی آب برسد از حرکت باز میایستد زیرا سطح آب حیز طبیعی آنست و طبع هوا مقتضی این حیز میباشد و همین طبع موجب میل هوا باین حیز شده است.

البته هر چه میل جسم بحین خود زیادتر باشد بهمان نسبت حرکتش بجانب حیز سریعتر و مقاومتش در برابر قوه قاسره بیشتر خواهد بود. اگر میل و طبع در اجسام نمیبود میبایست که حرکت در زمان واقع نشود زیرا فرض کنیم جسمی که هیچگونه میل ندارد، مسافتی را در مدت معین بپیماید و این مدت را فرضاً ساعت تعیین کنیم آنگاه فرض شود جسمی دیگر که دارای میل است همان مسافت را درده ساعت می پیماید در نتیجه اگر جسم سومی با اندازه عشر جسم دوم میل داشته باشد همان مسافت را در عشر ۱۰ ساعت یعنی در یک ساعت خواهد پیمود و در نتیجه جسمی که میل دارد با جسمی که کاملاً بی میل است در زمان حرکت، مساوی خواهند شد و این امر برخلاف نسبت سرعت و میل میباشد بلکه برای حفظ نسبت می بایست وقتی که میل از میان برود زمان هم از میان میباید بلکه برای حفظ نسبت می بایست وقتی که میل از میان برود زمان هم از میان برود و حال آنکه ممکن نیست که حرکت بدون زمان تحقق یابد زیرا فرض حرکت در غیر بعد محال است و چون ثابت شده که جوهر فردو بعد غیر منقسم وجود ندارد حرکت هم منقسم خواهد بود و در نتیجه دارای مقدار است پس هیچ حرکتی بدون مقدار نیست و هیچ حرکتی نیست که در زمان واقع نشود.

مبحث پنجم - منقسم بودن حرکت اجسام قابل ترکیب:

ثابت شد که هر جسمی مکانی طبیعی دارد که آنرا حیز طبیعی میخوانیم و آن مکانی است که اگر جسم را بطبع خود واگذارند در آن مکان استقرار مییابد و اگر از آن دور کنند بطرف آن میل میکند. چون دو جهت مختلف، مرکز و محیط است پس

حرکت، دو گونه خواهد بود: یکی از مرکز محیط و دیگر از محیط بمرکز و چون هر جسمی بحیز طبیعی خود میل دارد نزدیکترین راه را در سیر بجانب آن طی میکند چه اگر برخلاف این باشد و از نزدیکترین راه منحرف گردد نشانه انصراف از آن حیز است و چون خط مستقیم نزدیکترین فاصله میان دو نقطه است پس میبایست حرکت جسم بجانب حیز طبیعی اش حرکت مستقیم باشد.

مبحث ششم - دوام حرکت فلک:

حدوث حرکات اجسام مرکبه دلالت بر اسباب غیر متناهی دارد و لازمه این امر آنست که جسم محیط یعنی آسمان حرکت دائم داشته باشد. بر این مطلب میتوان چنین استدلال کرد که ماحدوث حادثات را بالحس ادراک میکنیم یعنی درمی یابیم که حرکتی نبود و سپس بوجود آمد و هیچ حادثه ای بدون سبب بوجود نمی آید بنا بر این حدوث حادثه احتیاج بسبب دارد و سبب هم در حالت خاص و تحت شرایط مخصوص، حادثه را بوجود می آورد و تا آن حالت و شرایط حاصل نباشد حادثه تحقق نمی یابد. حالت و شرایط سبب نیز سبب وجود می خواهد باین ترتیب سلسله اسباب. نامتناهی میشود لکن اجزاء این سلسله نمیتوانند مجتمعاً باهم وجود داشته باشند پس میبایست يك جزء بگذرد و گذشتن آن جزء سبب وجود جزء دیگر شود پس سلسله اسباب بیک حرکت دوری دائم میرسد که حرکت آسمان است. هر جزئی از این حرکت حادث است ولی مجموعه آن اجزاء، دائم و همیشگی است و از حرکات فلکی حرکات اجسام قابل ترکیب با تحقق یافتن اسباب و شرایط، حاصل میشود؛ فرض کنیم ریشه ای در زمین مدفون است هنگام زمستان بواسطه شدت برودت و عدم اعتدال هوا دارای نفس نباتی نمیشود، در بهار اعتدال حاصل میشود و سبب آن، ارتفاع خورشید و نزدیک شدن آن بوسط آسمان است و سبب این امر رسیدن خورشید بمرج حمل است و علت رسیدن خورشید بمرج حمل جدا شدن آن از برج حوت است و جدا شدن آن از برج دلو سبب رسیدن آن بمرج حوت بوده است پس بهمین ترتیب سلسله، امتداد می یابد و اجزاء حرکت دوری که انقضای هر کدام سبب وجود دیگری است و دوام آن محفوظ می باشد سبب همه حوادث

است. چون حدوث این حوادث را بالاحس درمی یابیم باید بوجود حرکت دوری دائم قائل شویم و ادراك این امر حکم عقل ما است تا آنجا که ناپیناهم که ازدیدن آسمان و نظر کردن بکیفیت احاطه آن بر زمین محروم است بحکم عقل درمی یابد که چنین جسم محیطی وجود دارد و دائم در حرکت است.

اسباب و علل بر دو گونه اند: بعضی متساوق اند یعنی وجود آنها بایکدیگر امکان دارد و برخی متعاقب اند. مثلاً حرکت خورشید سبب روشنائی آنست و روشنائی، سبب ابصار میشود و دیدن، سبب آنست که مردم بحرکت آیند و حوادثی را بوجود آورند؛ اینگونه اسباب چنانکه می بینیم باهم قابل اجتماع اند اما حرارت آفتاب سبب پرورش بذر میباشد بشرط آنکه بذر وجود داشته باشد و تا بذر نباشد اثر حرارت، حاصل نمیگردد و همچنین تامة حرکتی بذر را در زمین جای ندهد بذر نمیتواند از حرارت بهره مند گردد. اینگونه اسباب چنانکه می بینیم متعاقب اند.

خلاصه:

خلاصه رکن اول آنکه: اجسام قابل ترکیب، حرکت مستقیم دارند و لازمه حرکت مستقیم، وجود دو جهت متخالف است و جهت بوسیله جسم محیط، محدود میگردد که آنرا آسمان مینامیم - م و آسمان دارای حرکت دوری همیشگی است که اجزاء آن حادث میباشد و از حرکت دوری آسمان حرکات اجسام حاصل میآید.

رکن دوم - اجسام سماوی

اجسام سماوی حرکتشان دائم و ناشی از نفس و بالاراده میباشد. نفوس فلکی جزئیات را تصور میکنند و در حرکات خود غرضی دارند. غرض آنها با اجسام سفلی تعلق ندارد بلکه مقصود آنها از حرکت، شوق تشبه بجواهر شریفتر است که آنها را عقول مینامیم و در زبان شرع از آنها بفرشتگان مقرب تعبیر میشود. عقول متعدد اند و همچنین افلاك با یکدیگر اختلاف طبعی دارند و از یکدیگر بوجود نیامده اند.

مطالب مذکور باید خلال هفت مبحث بیان شود.

مبحث اول - آسمان، متحرك بالاراده است و حرکت آن انسانی است:

حرکت آسمان قابل مشاهده میباشد و چون مشهودات، یقینی اند حرکت

آسمان یقینی است و نیازمند بدلیل نیست. با وجود این درر کن اول، دلیلی بر حرکت آسمان اقامه شد، و علاوه بر دلیل مزبور میتوان بر حرکت فلک برهان دیگری اقامه کرد بدینقرار: فرض کنیم جسم محیط، ساکن باشد بناچار جزئی از آن بالای سرما قرار دارد لکن میتوانیم همان جزء را در زیر پای خود فرغ کنیم چه نسبت یکایک از اجزاء حول ما با یکایک از اجزاء آسمان یکی است و چون اجسام سماوی بسیط و غیر قابل ترکیبند و متشابه میباشند هیچ جزئی از آن بمکان طبیعی خاص اختصاص ندارد چه اگر جزئی از آن اختصاصی داشته باشد میبایست آن جزء با اجزاء دیگر متخالف باشد و حال آنکه اجزاء جسم سماوی متشابه اند.

از جانب دیگر گفتیم که لازمه حرکت، میل است ولی جسم سماوی، میل بحرکت مستقیم ندارد. زیرا از مکان طبیعی خود دور نشده است و هیچ جزء آن بنقطه ای از محیط، اختصاص ندارد پس میبایست حرکت آن دوری باشد، بعلاوه اگر آسمان بحرکت مستقیم میداشت بمحدودالجهات دیگری نیازمند میبود.

آسمان دارای نفس است:

حرکت آسمان بالطبع نیست زیرا حرکت طبیعی برای تغییر حیث است و چون در آسمان تغییر حیث وجود ندارد میبایست حرکت آن بالاراده باشد یعنی فلک بحرکت خود را تصور کند و در اینصورت لازم میآید که حرکت وی ناشی از نفس باشد چه جسم، خود بخود، دارای تصور و اراده نیست و تصور و اراده ناشی از صورت و طبیعت دیگر است که آنرا نفس مینامند. باین ترتیب ثابت شد که آسمان، متحرک بالاراده است و حرکت آن نفسانی است.^۱

۱ - غزالی در تهافت الفلاسفه، دلایل فیلسوفان را بر اثبات جاننداری افلاک قاصر میداند و سه احتمال در این باره مطرح میکند: نخست آنکه حرکت فلک، حرکت قسری باشد و جسمی که بشکل کره نباشد آنرا حرکت دهد. دوم آنکه حرکت فلک طبیعی باشد و اراده قدیم خداوند تعالی بفلک خصوصیتی عطا فرموده باشد که آن خصوصیت حرکت دوری را اقتضا کند. احتمال سوم آنکه: اراده حق تعالی بلاواسطه افلاک را بحرکت آورد. بنا بر هر سه احتمال، افلاک محتاج بنفس نیستند و بنا بر این احتمال ارادی بودن حرکت فلک با احتمالات سه گانه در یک عرض قرار میگیرد و نظر فیلسوفان و براهین آنان را بطور قطع نمیتوان پذیرفت و فقط ایجاد ظن و گمان میکنند.

مبحث دوم - محرك آسمان، نفس است :

محرك آسمان امر عقلی محض نیست بلکه نفس است که افلاك را به حرکت میآورد. مراد از امر عقلی محض، امر ثابت غیر قابل تغییر است و مراد از نفس، جوهر مجرد تغییر پذیر میباشد.

برهان : اگر محرك آسمان، امر عقلی محض میبود، چون سبب، ثابت و لایتغیر بود، میبایست همیشه اوضاع آسمان ثابت باشد یعنی فی المثل، همیشه حرکت از (الف) به (ب) انجام شود و حرکت از (ب) به (ج) صورت نپذیرد چه از شیئی واحد جز امر واحد باحالت واحد صورت نمیگیرد اما می بینیم که اوضاع آسمان متغیر است لازمه این تبدلات آنست که سبب، قابل تغییر باشد و چون حرکت بالاراده است می بایست آن سبب دارای ارادات جزئی و تصورات جزئی باشد و چنین سببی نفس است نه عقل.

اینك اوضاع فلکی را با حرکات خود مقایسه میکنیم: فرض کنید میخواهیم بحج رویم اراده کلی ما موجب برداشتن یکایك از قدمها در راه کعبه نیست بلکه گام اول را تصور میکنیم و به برداشتن قدم بر مقتضای اراده کلی تصمیم میگیریم و اجرا میکنیم آنگاه برای ما تصور قدم دوم پیدا میشود و از آن تصور، اراده تازه ای برای ما حاصل میگردد و قدم دوم را بر میداریم. باز برداشتن قدم دوم موجب تصور تازه ای است و آن تصور بهمراهی اراده کلی برای ما اراده جزئی مجدد به وجود میآورد و قدم سوم برداشته میشود. بهمین ترتیب حرکت ادامه مییابد تا بکعبه میرسیم. این حالت بدان ماند که بخواهیم در تاریکی سیر کنیم و در دست ما چراغی باشد که با آن فقط یک قدم پیش پای خود را ببینیم و تا قدم اول برداشته نشود قدم دوم قابل رؤیت نباشد. حرکات جزئی آسمان نیز ناشی از ارادات جزئی است و ارادات جزئی از همراه شدن تصور جزئی با اراده کلی حاصل میشود و محرکی که دارای تصورات جزئی و ارادات جزئی باشد نفس است نه عقل لذا محرك آسمان، نفس میباشد منتهی نفس هر فلك از عقل مربوط بخود کسب فیض میکند.

مبحث سوم : افلاك در حرکات خود غرضی شریف دارند :

مقصود از حرکت افلاك اهتمام بسفلیات نیست بلکه پیای غرض شریفتری در میان است. برهان این مطلب آنکه غرض از حرکت ارادی یا امر جسمانی حسی است یا امر عقلی .

امر جسمانی حسی که غرض قرار گیرد از شهوت و غضب بیرون نیست چه شهوت عبارت از طلب چیزی است که موجب دوام و بقا شود و غضب قوه ایست که به وسیله آن موجبات هلاك و نقصان بر طرف گردد. چون برای آسمان فنا و نقصان نیست آسمان شهوت و غضب ندارد و چون مقصود فلك از حرکت، مقتضای غضب و شهوت نباشد میبایست مقصود و غرض در حرکت فلك امری عقلی باشد .

تفصیل این مجمل آنکه فنا و نقصان در آسمان نیست زیرا فنا و نقصان سه قسم قابل فرض است :

فرض اول آنکه فنا و نقصان با زوال عرض باشد مثلاً شکستگی و انحراف و تفرقه اجزاء حاصل شود چون لازمه این امور حرکت مستقیم است و حرکت مستقیم نسبت به آسمان محال میباشد حدوث هلاك و نقصان برای آسمان از راه «زوال عرض» محال خواهد بود.

فرض دوم اینست که هلاك از راه «زوال صورت» تحقق یابد. این فرض هم محالست زیرا ماده بدون صورت ممتنع الوجود است و اگر صورت فلك متبدل گردد با تبدل صورت حیث طبیعیش تغییر می کند و باید بحیث طبیعی مجدد خویش منتقل گردد و لازمه این امر، حرکت مستقیم است و چون حرکت مستقیم برای اجزاء آسمان محالست پس حدوث هلاك و نقصان از راه زوال یا تبدل صورت هم برای آسمان ممکن نیست .

فرض سوم این است که از راه «زوال ماده» فلك، معدوم گردد، این فرض هم محالست زیرا هر حادثی پیش از حدوث دارای امکان ذاتی است و امکان ذاتیش محال می خواهد و محل آن ماده است پس آسمان که از جمله ممکنات است ماده ای

داشته و با حلول صورت در آن موجود گردیده و پس از وجود یافتن، دیگر ماده آن منعقد نتواند شد. بدین ترتیب ثابت گردید که هلاك و نقصان در جرم فلکی نیست و در نتیجه، شهوت که طلب ملایم باشد و غضب که دافع منافر است در جرم فلکی وجود ندارد لذا آسمان در حرکتش برای خودش مقصودی ندارد و مقصودش هم اهتمام بعالم سفلی نیست زیرا مقصود و مراد باید شریفتر از قاصد و اراده کننده باشد و چون سفلیات نسبت به اجرام فلکی خسیس است نمیتواند مورد تعلق غرض افلاك قرار گیرد چه فی المثل جرم زمین صدو شصت و اندک^۱ برابر کمتر از جرم خورشید است و جرم خورشید نسبت به جرم فلك خود بسیار حقیر میباشد تا چه رسد بجرم افلاك فوق شمس.

در روی زمین حیوان اشرف از نبات است و انسان شریفترین نوع حیوان میباشد و این اشرف موجودات موجودی ناقص است یعنی بسیاری از خصوصیات ممکنه را بالفعل دارا نیست و باید همیشه برای تحصیل کمالات ممکنه در تکاپو باشد اما اجرام فلکی کاملند و هر کمال ممکن برای آنها بالفعل است و فقط بحرکت وضعی احتیاج دارند. بنا بر مراتب مذکور چگونگی ممکنست موجودات ناقصه غرض موجودی کامل قرار گیرند.

ممکنست کسی بگوید لازم نیست که مراد و مقصود همیشه از اراده کننده وقاصد شریفتر باشد مگر نه این است که چوپان برای حفظ گوسفند و معلم برای تربیت شاگرد و پیغمبر برای راهنمایی امت است و حال آنکه چوپان شریفتر از گوسفند و معلم مهمتر از شاگرد است و پیغمبر بر افراد امت برتری دارد.

جواب ایراد مذکور چنین است: چوپان از جهت آنکه «چوپان» است بر گوسفند شرافت ندارد و شرافت چوپان در انسانیت اوست باین دلیل که اگر سگی پاسبان گوسفندان باشد و از او جز پاسبانی گوسفندان کاری دیگر نیاید سگ را بر گوسفندان

۱- خورشید از نظر حجم یکمیلیون و سیصد هزار برابر، و از نظر جرم تقریباً سیصد و سی و دو هزار برابر زمین است.

فضیلت نمی دهند و بر عکس، گوسفندان را بر سگ رجحان می دهند. هم چنین شرافت و اهمیت معلم و پیغمبر از نظر کمالات ذاتی و خصال فاضله خود آنهاست و گرنه تربیت شاگرد بر معلم و ارشاد امت بر پیغمبر رجحان دارد.

ممکنست کسی بگوید اهتمام به سفلیات غرض از حرکت افلاکست منتهی باین اعتبار که گرچه افلاک کاملند از باب افاده خیر و رسانیدن بهره بموجودات سفلی حرکت میکنند و فعل خیر، حسن و کمال است

از این اشکال میتوان چنین جواب داد که کمال و حسن فعل خیر از سخنان مشهور است و عوام باید بآن معتقد باشند تا از بدی خود را دور دارند اما از نظر حکمت این سخن را در بسته نباید پذیرفت بلکه در موضوع و محمول این سخن باید بتفصیل قائل شد.

الف - راجع به «موضوع قضیه» که فعل خیر باشد باید توجه داشت که خیر، یا بالطبع از فاعل سر میزند یا بالاراده. در صورتیکه فعل خیر، صادر بالطبع باشد لازمه اش نقصان نیست لکن پیش از این ثابت کردیم که افعال فلکی بالطبع نمی باشند و حرکت آنها صادر از اراده است و چون فعل خیر، صادر از اراده باشد انجام آن بهتر از ترك آنست یعنی اراده کننده با صدور فعل خیر، خود را کامل میسازد و نقصانی از نقصانهای خود بر طرف میکند بنابراین افاده خیر که بالاراده باشد نشانه نقصان خواهد بود.

ب - راجع به محمول قضیه که نیکو بودن فعل خیر است، نیز باید تفصیلی داد بدینقرار که امور حسن و نیکو بر سه قسم است:

اول آنکه حسنش ذاتی باشد. دوم آنکه برای قابل، نیکو باشد. سوم آنکه حسن و نیکی اش بفاعل متوجه گردد.

وجود کلیه موجودات ذاتاً نیکوست و حسن ذاتی دارد اما پیش از وجود کل، قابلی نیست تا وجود کل برای خاطر آن باشد و باین اعتبار، حسن و کمالی برای وجود کل قابل تصور نیست. همچنین ذات اول را از هستی کل، فائده ای نیست پس، نیکوئی هستی کل، ذاتی است. در صورتیکه حسن، متوجه بقابل یا فاعل باشد حسن فعل خیر از جهت

رفع نقصان است .

بنابر آنچه گذشت نیکوئی فعل خیر و کمال و فضیلت بودن آن برای انسان از جمله مشهورات است و چون انسان بالطبع زیانکار است، پس هر خیری که از او سرزند فضیلتی بشمار میآید و در حقیقت هر عمل خیرا اگر با حسن نیت از آدمی سرزند، رافع نقصان اوست .

مبحث چهارم - عقول مجردة بنفوس فلكی فیض میسرسانند :

چون حرکت فلك، همیشگی است و ازلی و ابدی و نامتناهی است میبایست محرك آن قوه‌ای غیر متناهی باشد و وجود قوه غیر متناهی در جسم محال است چه جسم منقسم است و با انقسام جسم، قوه‌ای که در آنست نیز منقسم میگردد و چون نمیتوان قسمتی از قوه منقسم را نامتناهی دانست و از نظر اینکه رجحان و افزونی کل بر جزء غیر مقدور است میبایست هر جزء از قوه، متحرك خود را تا غایتی حرکت دهد و چون مجموع مقادیر متناهی، متناهی است قوه غیر متناهی در جسم وجود نمی‌یابد پس باید محرك فلك جوهری شریف و مجرد از ماده باشد که آن را در اصطلاح حکمت، عقل مجرد مینامند .

حرك بدو طریق ممکن است متحرك را بحرکت آوردیکی بطریقی که عاشق معشوق را بخود جذب میکند و دیگری بقسمی که روح، جسم را بجنبش می‌آورد و محرك نوع اول، غرض و غایت حرکت است و حرکت برای حصول آن غرض انجام میگیرد. از محرك نوع دوم تحريك صادر میگردد و محرك، مباشر و فاعل تحريك است .

فاعل و مباشر حرکت، نفس است زیرا حرکات فلك متغیر است و از شیئی ثابت افعال متغیر حاصل نتواند شد اما برعکس، نفس قبول تغیر میکند پس نفس، مباشر حرکت فلك است و چون نفس در جسم منطبع است، و تغیرپذیر است قوتش متناهی است و باید از موجود شریفتری که قوه غیر متناهی دارد مدد گیرد. آن موجود شریف که دارای قوت نامتناهی است و مقصود و مراد حرکات ازلی فلك میباشد بکلی از ماده بری است

و همان عقول مجرد است. محرکی که بعنوان مقصود و مراد در متحرك ایجاد حرکت میکند گاهی از باب آنست که ذات محرك، مطلوب متحرك است و متحرك میخواهد ذات محرك را جلب کند چنانکه دانشجو بقصد تحصیل و کسب علم بحرکت درمیآید گاهی هم ذات محرك نمیتواند مطلوب متحرك واقع شود لکن متحرك میکوشد که خود را در صفات، مانده محرك سازد و از جهت صفات باو نزدیک گردد. چون برای افلاك، نیل بذات عقول مجرد ممکن نیست میبایست حرکت افلاك، بواسطه شوق تشبه بعقول مجرد باشد. تحريك در این مورد بطریق امر و امثال ممکن نیست زیرا اگر تحريك بطریقه امر باشد میبایست امر را غرضی منظور گردد و داشتن غرض، نشانه نقص است و همچنین مأمور نیز باید غرض خاصی را در نظر گیرد چه امثال امر برای خاطر امر، بی فایده است.

چون معلوم شد که حرکت ممکن است برای تشبه بمحرك باشد باید توجه داشت که جهت تحقق این امر سه شرط لازمست :

اول آنکه نفس، صفت مطلوب خویش را بشناسد چه طلب بالاراده نسبت بچیز شناخته نشده محال می باشد،

دوم آنکه نفس، مطلوب خود را بزرگ و با اهمیت شناسد.

سوم آنکه باید کسب مطلوب، ممکن الحصول باشد و گرنه طلب آن بالاراده باطن و تخیل روان نیست. نفس فلك نیز چنین است؛ جمال معشوق خود را تصور میکند و تصور در او ایجاد عشق مینماید و عشق مایه توجه و التفات ببالا تر از خود میشود و طلب بوجود میآورد و طلب سبب حرکت میگردد؛ معشوق نفس فلك، ذات اول، جل جلاله میباشد و فرشتگان مقرب که عقول مجرد اند در درجه دوم معشوق نفوس فلکی هستند.

برای بیان کیفیت طلب و سبب آن تفصیلی لازمست : البته میدانیم ذات واجب الوجود تام و کامل است و فعلیت و کمال محض می باشد و هر موجودی که بعضی از کمالات ممکنه در او بالفعل نباشد ناقص است چه هر موجود که در آن فعلیت

کمتر و اوصاف بالقوه بیشتر باشد پست تر است. هر موجود باید بتدریج نقصان خود را رفع کند و اوصاف بالقوه را از خود زائل سازد و این خصوصیت را طلب مینامیم.

انسان نخست در جوهر خود بالقوه است و چون جوهریتش کمال پذیرد در اعراض خود بالقوه میباشد و تا روح وی گرفتار تن باشد کمالات ممکنه بتمامه برای او حاصل نمیگردد اما اجسام سماوی در جوهر و در اعراض ذاتی خود فعلیت دارند و بهترین شکلهای که کره باشد برای اجسام سماوی حاصل است و بهترین هیأتها که فروغ بخشی و شفافیت باشد در اجسام سماوی وجود دارد. تنها جهتی که در اجسام سماوی بالقوه است وضع آنهاست چه از طرفی جمع چند وضع با هم ممکن نیست و از جانب دیگر برای اجرام سماوی هیچ وضعی بر اوضاع دیگر رجحان ندارد تا آنها را ملازم باشد و اوضاع دیگر را ترك کند و چون جمع اوضاع بالعدد ممکن نیست از این روی افلاك قصد حرکت دائم کرده اند تا همه اوضاع را بالذو در یابند و این بدان ماند که آدمی چون بر حفظ بقای شخص خویش قادر نیست بوسیله توالد و تناسل، نوع خود را باقی میدارد. همچنین فلک حرکت دوری دارد تا همه اوضاع را دریابد از جانب دیگر حرکت مستقیم اگر بطرف حیز طبیعی باشد بار رسیدن به حیز خود بسکون مبدل میگردد و اگر بر خلاف جهت طبیعی و قسری باشد فتور میپذیرد لذا حرکت مستقیم، شایسته استمرار نیست و حرکت دوری قابل استمرار است و بهمین جهت حرکت فلک دوری است. این حرکت دائم و ازلی و ابدی و غیر متغیر برای فلک ناشی از شوق آن به تشبه بمبدأ و عبادت رب العالمین است چه عبادت، چیزی جز تقرب نیست و تقرب، طلب نزدیکی است و نزدیکی بمطلوب تشبه در صفات است نه قرب مکانی زیرا ذات واجب از مکان و همه شوائب جسمانی منزّه و مبری است.

مبحث پنجم - افلاك مختلف الطبع اند:

افلاك باهم از جهت نوع و طبع اختلاف دارند و اختلاف نوعی آسمانها را بادو دلیل میتوان احراز کرد: دلیل اول انفصال افلاك از یکدیگر است چه هر گاه آسمانها متشابه الطبع باشند میبایست بیکدیگر متصل و پیوسته باشند چنانکه دو مقدار آب

یا دو مقدار روغن را اگر رویهم بریزیم بهم میآمیزند لکن روغن و آب که مختلف الطبعند بایکدیگر نمیآمیزند و همیشه میان آنها انفصال وجود دارد بنابراین افلاك که تعدد آنها بامشاهده مسلم است قطعاً از یکدیگر منفصلند میبایست مختلف الطبع باشند .

دلیل دوم بر اختلاف نوعی سماوات اینست که اگر افلاك متشابه الطبع بودند ممکن بود که بعضی از اجزاء يك آسمان جای خود را بابرخی از اجزاء آسمان دیگر عوض کنند یعنی برخی از اجزاء بطرف پائین یا بطرف بالا حرکت کنند چنانکه اجزاء آب یا اجزاء هوا که متشابه الطبعند جای خود را عوض مینمایند . امکان این تبدل بنابر فرض مزبور برای آسمانها نیز میبایست تحقق یابد لکن لازمه آن حرکت مستقیم است و چون حرکت مستقیم برای اجرام سماوی محال است معلوم میشود که اجزاء آسمانها نمیتوانند مکان خود را تبدیل کنند و در نتیجه معلوم میشود که متشابه الطبع نیستند و از جهت نوع با هم اختلاف دارند

مبحث ششم - اجسام سماوی نسبت بیکدیگر علت و معلول نیستند :

بطور کلی باید گفت که هیچ جسمی علت جسم دیگر نیست و برای اینکه جسمی در جسم دیگر تأثیر کند میبایست هر دو جسم موجود باشند و یکی با دیگری تماس یا موازات یا مجاورت داشته باشد چنانکه خورشید بدون حائل با اجسامی ملاقات میکند و آنها را روشن میسازد. ممکن است گفته شود که آتش آب را به هوا متبدل میسازد پس هوا از آتش بوجود میآید و آتش علت هوا است. جواب اینست که هوا جسم اول نیست بلکه آب خود جسمی بوده و با آتش ملاقات کرده و آتش موجب آن شده که آب تغییر صورت دهد و به هوا متبدل گردد اما در اجرام سماوی که اجسام اولند و تبدل صورت یعنی کون و فساد که لازمه اش حرکت مستقیم است در آنها تحقق نمییابد چنین فرضی محال میباشد حال باید دید چرا مماسه یا موازات یا مجاورت فیما بین دو جسم لازمست تا یکی در دیگری تأثیر کند دلیلش اینست که هر گاه جسمی در جسم دیگری موثر شود راجع به تأثیر مؤثر سه فرض پیش میآید :

فرض اول آنست که تأثیر از ماده مؤثر باشد یعنی ماده مجرد از صورت تأثیر کند. این چنین فرض محال است زیرا ماده قابل صورت است و از جهتی که قابل است نمیتواند فاعل تأثیر باشد و هر گاه به تعدد جهات قائل شویم ماده میبایست چیز دیگری با خود همراه داشته باشد که فاعل تأثیر واقع گردد و آن صورت است.

فرض دوم اینست که صورت مجرد از ماده مؤثر باشد. این فرض هم محال است زیرا صورت بدون ماده وجود ندارد.

فرض سوم آنست که صورت بتوسط ماده مؤثر باشد اما نه بترتیب. یعنی نباید ماده را واسطه حقیقی و صورت را علت فرض کرد بلکه در حقیقت جسمی باید باشد تا ماده آن توسط نماید بدین قسم که جسمی در جایی واقع گردد و با جسم دیگری تناسب مکانی پیدا کند آنگاه فعل و انفعال بوقوع پیوندد مثلاً ماده آتش موجب میشود که صورت آتش با جسم دیگری ملاقات کند و آنرا گرم سازد و این تناسب مکانی میان دو جسم بصورت مماسه یا موازات یا مجاورت خواهد بود.

مبحث هفتم - عقول مجرده متعدد اند:

عقول مجرده باید متعدد باشند و عدۀ آن کمتر از عدۀ افلاك نباشد و عقول باید باهم اختلاف نوعی داشته باشند زیرا ثابت کردیم که افلاك باهم مختلف الطبع اند و ثابت شده است که محرك هر فلك، عقل مجرد است و چون از واحد جز واحد صادر نمیشود میبایست هر فلك از يك عقل صادر گردد و لذا تعداد عقول از تعداد افلاك کمتر نخواهد شد و چون عقول مجرد از ماده اند و در ماده نیستند هم نوع نتوانند بود چه افراد يك نوع با تکثر مواد، متکثر میشوند بنابراین چون عقول ماده ندارند کثرت آنها میبایست ناشی از اختلاف انواع باشد و در نتیجه هر يك از عقول، فصل خاص بخود دارد و اختلاف آنها بعوارض نیست زیرا اختلاف عوارض در مورد افراد يك نوع تحقق مییابد و چون عقول، مختلف النوع اند اختلاف آنها به امور ذاتی است که در اصطلاح منطق فصل نامیده میشوند.

خلاصه آنکه هر فلك، نفسی مخصوص بخود دارد که بالمباشرة محرك آنست

و از آن بفرشتهٔ سماوی تعبیر میشود و هر يك از نفوس فلکی از عقل مجرد خاص بخود فیض و مدد میگیرد یعنی عقل مجرد مخصوص بهر فلک از طریق عشق، محرك آنست و لذا مطلوب هر فلک از مطلوب افلاك دیگر جداست و بهمین دلیل حرکت آنها مختلف است و متشابه الحر که نمیباشند و برخی از افلاك حاوی و برخی دیگر محوی هستند و مطلوب آنها - مختلف است اما بالواسطه مطلوب همهٔ آنها یکی است و آن ادراك جمال ذات حق است که همهٔ عالم وجود را با شوق بحرکت درآورده است، فتبارك الله احسن الخالقین .

گفتار پنجم

کیفیت صدور موجودات ازواجب الوجود

چگونه اشیاء وجود یافته‌اند و چگونه حلقه‌های سلسله‌ای اسباب و مسببات بر یکدیگر مترتب شده‌اند و بچه کیفیت همه موجودات به «سبب واحد» باز می‌گردند؟ این گفتار زبده‌الهیات و ملخص همه مقالات است و پس از شناسایی صفات حق، معرفت باین امور از هر چیز مهم‌تر و لازم‌تر می‌باشد. در این گفتار می‌خواهیم دریابیم که چگونه این همه موجودات متکثر از ذات واجب الوجود که از هر جهت واحد است صادر گردیده. و با اینکه بر حسب براهین قوی مدلل است که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود چگونه این همه موجودات مختلف الطبع از ذات فرد اول صدور یافته‌اند؟

خلاصه جواب اینست که «صادر اول» غیر از جهت صدورش از واجب، حکم و خصوصیتی داشته و بالنتیجه در صادر اول دو حکم مجتمع گردیده و از این کثرت متساوی بتدریج و بترتیب کثرت‌هایی پیدا شده است تا همه انواع موجودات وجود یافته‌اند. البته اگر چنان بود که سلسله وجود حلقه بحلقه انتظام یافته بود چنین اشکالی متصور نمیشد اما ترتیب، فقط میان برخی از موجودات برقرار است و بیشتر موجودات بر یکدیگر مترتب نیستند چنانکه میان طبایع چهار گانه ترتیبی نیست و نوع اسب و نوع انسان، یا درخت رز و درخت خرما، یا سیاهی و سپیدی با هم علت و معلول نمی‌باشند و چون کثرت‌های متساوی‌الرتبه وجود دارند در کیفیت صدور آنها از ذات «واحد من جمیع الجهات» چنین اشکالی پیدا شده است که جواب آن بنحو موجز بیان گردید. تفصیل جواب آنکه از ذات اول، عقلی مجرد صادر گردیده است این عقل مجرد

از جهت انتسابش بذات اول، واجب است لکن نظر بذات خودش ممکن میباشد پس در این عقل مجرد دو حکم وجود دارد که هر کدام ناشی از جهت‌ی است و بدین قرار متکثر شده است. چون عقل مجرد «ممکن» است، مرکب از وجود و ماهیت میباشد و ماهیتش در حکم ماده است و وجودش که عارض ماهیت گردیده حکم صورت را دارد پس عقل مجرد متکثر است و این کثرت منشأ کثرت‌های دیگر میشود بدین نحو که چون این عقل مجرد که عقل اول نامیده میشود دو جنبه پیدا میکند از یک جنبه آن فرشته‌ای و از جنبه دیگر آن فلکی صدور مییابد و چون شریفترین شیئی باید از شریفترین وصف صادر گردیده باشد ملك که آنرا عقل دوم مینامیم صادر از وجود عقل اول است که صادر از واجب و بواسطه ذات واجب، خود، واجب میباشد و فلك، صادر از امکان ذاتی عقل اول میباشد^۱ عقل دوم هم دو جنبه پیدا میکند یکی جنبه وجوب غیری که از آن عقل سوم صادر میشود و دیگر جنبه امکان ذاتی که از آن فلك البروج صادر میگردد. بهمین ترتیب از عقل سوم، عقل چهارم و فلك زحل و از عقل چهارم، عقل پنجم و فلك مشتری و از عقل پنجم، عقل ششم و فلك مریخ و از عقل ششم، عقل هفتم و فلك شمس و از عقل هفتم، عقل هشتم و فلك زهره و از عقل هشتم، عقل نهم و فلك عطارد و از عقل نهم، عقل دهم و فلك قمر بوجود آمده و باین نحو اجرام سماوی کمال یافته‌اند و اجسام عنصری و جواهر و اعراض بترتیب بوجود آمده‌اند.

بنابر آنچه گفته شد، غیر از ذات احدیت عدّه موجودات شریفه، نوزده است: «ده عقل و نه فلك» و هر گاه عدّه افلاك بیش از این میبود، تعداد عقول نیز بیشتر میشد، لکن با رصد، وجود نه فلك، بیشتر ثابت نشده است و در نتیجه وجود بیش از ده عقل ثابت نیست.

پس از اینکه اجرام سماوی وجود یافته‌اند در زیر فلك قمر، چهار عنصر: (آتش

۱- در تهافت الفلاسفه بر بیان کیفیت تکثر چنین اعتراض شده است که جهت صدور از واجب و امکان ذاتی، هر دو از جمله امور اعتباری هستند و امور اعتباری نمیتوانند موجد موجودات حقیقی شوند.

و هوا و آب و خاک) پیدا شده‌اند. عناصر چهار گانه، قابل کون و فسادند یعنی با تبدل صورت بیکدیگر تبدیل میگردند. از این رو ماده مشترک دارند و چون ماده آنها، مشترک است، علت آن متکثر نتواند بود و چون ثابت شده است که جسم از جسم، بوجود نمیآید، عناصر چهار گانه از اجسام سماوی بوجود نیامده‌اند و چون مکان هر يك از عناصر، مختلف است و بعضی از آنها بمحیط و برخی دیگر بمرکز نزدیکند، مختلف الطبعند و لذا صورتهای آنها مختلف است و علت اختلاف صورت عناصر چهار گانه، میبایست چهار چیز یا چهار طبع باشد، اما صورت عناصر علت ماده آن نیست چه اگر چنین بود، میبایست بارفع صورت، ماده نیز معدوم گردد و حال آنکه ماده عناصر باقیست و در لباس صورتهای گوناگون جلوه میکند، در عین حال، صورت در ماده بدون مداخله نیز نمیباشد زیرا ماده بدون صورت وجود ندارد. علت ماده عناصر، جوهر عقل مفارق است لکن عقل مفارق بتنهایی علت نیست بلکه علت بودن آن بامشارکت صورت است ولی اختصاص صورتی خاص بماده از ناحیه عقل مفارق نیست زیرا چنانکه گفتیم ماده عناصر مشترک است و عقل مفارق، علت همان ماده مشترک میباشد و استعداد قبول صورت خاص از ناحیه اجرام سماوی است باین طریق که: حرکات سماوی و قرب و بعد اجسام، نسبت با اجرام سماوی موجب بروز استعداد های گوناگون عناصر میگردد. البته حرکت کلی افلاك، استعداد صورت پذیری مطلق بماده مشترک عناصر میدهد و حرکت هر فلک بهر عنصر استعداد خاص میبخشد و بسا هست که عناصر از یکدیگر کسب استعداد میکنند چنانکه هر گاه آتش با هوا مواجه شود در هوا استعداد صورت ناری بوجود میآورد. در هر حال همینکه استعداد، کامل شد از طرف واهب الصور صورتی مناسب با استعداد بماده اعطا میشود. بهمین دلیل است که چون ماده مجاور اجسام سماوی با حرکت و حرارت مناسب بوده صورت آتشی بخود گرفته و خاک که در مرکز واقع بوده و از محیط فلک دور مانده شایسته سکون شده است.

میان استعداد و قوه تفاوت است: قوه نسبت بوجود و عدم یکسان است و قوه وقتی استعداد میشود که در آن وجود بر عدم رجحان یابد. باری عناصر بر اثر

حرکت بهم میآمیزند و موجودات دیگری از آنها بوجود میآید چنانکه از اختلاط آب و هوا بخار تولید میگردد و از آمیزش خاک و هوا دود بوجود میآید. بخار و دود و شهابها و غیره «حوادث جو» هستند اینگونه حوادث چون استعداد مرا حل بالاتری یابد و شروط بیشتری حاصل گردد صورت گوه‌های معدنی میپذیرد و چون استعداد باز بیشتر شود بصورت نبات درمیآید و چون باز استعداد، تکامل پذیرد حیوان میشود و بالاخره پس از حصول استعداد بیشتر نطفه انسانی میشود و نطفه انسانی صورت انسانی که کاملترین صورتهای عنصری است بخود قبول میکند و در هر حال در مبدأ فیاض بخل نیست و هر ماده نسبت به هر صورت که قابلیت نشان دهد همان صورت بوی افاضه میشود اما همچنانکه در حرکت علاوه بر محرك، قابلیت متحرك هم لازمست در صورت پذیری مواد نیز قابلیت مواد شرط است.

خورشید بر هوا و زمین و آب و آینه یکسان میتابد اما نور خورشید در هوا ظاهر نیست و بر زمین ظاهر است ولی انعکاس نمی‌پذیرد و در آب و آینه هم ظاهر و هم منعکس می‌باشد. این خصوصیات، ناشی از نور خورشید نیست بلکه ناشی از قابلیت‌های اجسام است. همچنین مبدأ فیاض بهمه مواد نظر واحد دارد لکن قابلیت‌ها مختلف است و هر صورتی که بماده‌ای بخشیده میشود مناسب با آن ماده است بنابراین هر چیزی چنانکه شایسته است وجود می‌یابد و در وجود خاص خود اتم و اکمل است. فی المثل صورت مگس بهتر و کاملتر از ماده آنست لکن وی بیش از صورت مگس شدن را شایستگی ندارد و اگر شایسته بود صورت کاملتری بآن عطا میشد. خلاصه آنکه عناصر با حرارت و برودتی که از حرکات افلاك ناشی است و تحت تأثیر خصوصیات دیگری که آنهم از حرکات افلاك نیز منشأ میگیرد استعدادهای گوناگون کسب میکنند و صورتهای گوناگون می‌پذیرند و همیشه در معرض کون و فساد اند و چون بقای آنها بشخصه ممکن نیست نوع آنها بنحو تولد یا ولادت باقی میماند. برخی از موجودات عنصری این خاصیت را دارند که جزئی شبیه بخودشان در خودشان پیدا میشود و از آن جزء، تولید

مثل میگردد^۱ و برخی دیگر از موجودات از خاک متولد میشوند و این امر منوط به آنست که در خاک استعداد خاصی پیدا شده باشد. اما اجرام سماوی در ذات و جوهر خود کامل اند و در معرض کون و فساد نیستند و ستارگان بشخصه باقی اند و هر کمال ممکن در اجسام سماوی بالفعل است جز وضع و اضافه که از این دو جهت افلاك تبدیل پذیرند و با عقول تفاوت دارند. از تبدیل اضافه افلاك، تثلیث و تسدیس و مقابله و مقارنه و تربیع و سایر اوضاع نجومی پیدامیشود.

این بود بیان ملخص از ترتیب سلسله موجودات و کیفیت افاضه صورتهای مناسب با استعدادهائی که از حرکات افلاك بوجود میآید. پس در جهان هستی هیچ چیز بر سبیل اتفاق نیست و هر چیز سببی دارد و حتی اختلافات در نوع واحد، ناشی از سببهای خاص است مثلاً نقص عضو حیوان ناشی از نقصی در جنین یا در رحم مادر یا بر اثر نقص تربیت میباشد و هر يك از این سببها سببی دارد و بالاخره سلسله اسباب و مسببات بذات واحد مسبب الاسباب منتهی میگردد.

جهان هستی دارای نظامی شگفت آمیز است و هیچ استعدادی ضایع نمی ماند و هر موجود چنانکه شایسته بوده و استعدادش اقتضا میکرده بوجود آمده است. پس وجود هر موجود، خیر است زیرا از مبدأ فیاض که خیر محض است جز خیر افاضه نمیشود

ممکن است بعضی ایراد کنند که چرا جهان آکنده از شرور است؟ آفرینش صاعقه و زلزله و طوفان و درندگان و شرور دیگر آیا بغیر قدر است یا بقدر؟ اگر بغیر قدر باشد لازمه اش اینست که اموری خارج از مشیت حق فرض شود و اگر بقدر باشد چرا از ذات حق که خیر محض است شر و آفت صادر میشود؟

جواب این سؤال چنین است که خیر را بدو وجه باید تعبیر کرد: معنی اول خیر

۱- قدما برای موجودات نوع دوم عقرب و موش را مثال می آوردند اما چنانکه میدانیم بر حسب تجربیات علمی امروز ثابت شده است که هر موجود زنده فقط از همجنس خود تولید میگردد.

آنست که هر چیزی چون مستعد وجود شود وجود و کمال آن نیز متحقق گردد، شر در مقابل خیر بدین معنی عبارت از عدم شیئی یا تحقق نیافتن کمال آنست و هر چه چیزی را معدوم کند یا آنرا ناقص سازد نسبت بآن چیز شر است. معنی دیگر خیر، وجودیست که از او جز خیر سر نزند و بدی از او هرگز بوجود نیاید. با توجه باین دو معنی چهار قسم موجود میتوان فرض کرد: اول موجودی که خیر محض باشد این نوع موجود در جهان هستی وجود دارد و فرشتگان و افلاك از این قبیل اند. دوم موجودی که شر محض باشد؛ این چنین موجود شاید هستی نیست و هستی هم بدین قبیل موضوعات اعطاء نشده است. سوم موجوداتی که شر آنها بر خیر آنها غالب باشد، این چنین ماهیات هم شایسته فیض پذیر نیستند زیرا اتیان شرور بسیار برای خاطر خیری اندك حکیمانه نیست. چهارم موجوداتی که خیر آنها بر شرشان غالب است؛ این چنین موجودات که موجودات عنصری هستند چون قابل کون و فساد اند صورتهای متضاد میگیرند و لازمه تضاد صورتهای آنها شرور جزئی و نسبی است و این شرور بالضروره واقع میشود و ممکن نیست این نوع شرور تحقق پذیرد چه در این صورت می بایست موجود، فاقد لوازم ذاتی خود باشد مثلاً آتش مایه نظام و قوام عالم است و ممکن نیست که آتشی باشد که خوردنیها را بپزد و فلزات را ذوب کند ولی هیزم فقیر را نسوزاند و باران بردشت و صحرا ببارد و کشتزار، و مزارع را بهجت و صفا بخشد اما بر بام خانه بینوا فرو نریزد چه باران فاقد تمیز است و اگر باران موجود زنده و با اراده‌ای بود خواصی که از آن در جهان هستی فعلاً صادر میشود و برای زمین و حیات موجودات زنده نهایت لزوم را دارد از باران زنده با اراده حاصل نمیشد.

این نوع موجودات ناقصه موافق استعداد خود می بایست موجود گردند اگر موجودی با داشتن استعداد، هستی نمیپذیرفت شر عام تحقق می یافت، بعلاوه این قبیل شرور جزئی و نسبی بسیار اندك اند چه فرشتگان و افلاك، خیر محض اند و شرور جز در روی زمین که نسبت بجهان بسیار خرد و ناچیز است وجود ندارد. در روی زمین هم شر عمومیت ندارد مثلاً انواع حیوانات مضره نسبت بانواع حیوانات مفیده بسیار اندك اند

و انواع مضرهم همیشه زیان آور نیستند و اگر زمان سلامت آنها با زمان اضرار آنها مقایسه شود بسی اندك و ناچیز بنظر میآید و چنانكه گفتیم شرور جزئی و اضافی لازمه هستی برخی از موجودات است و محال است كه شیئی بدون خواص خود موجود گردد و همه این امور به قدر است یعنی تحت مشیت و قدرت الهی است منتهی عوام این معانی را درك نمیکنند و از این رو از سرِ قدر ممنوع شده اند . اگر بشخصی عامی گفته شود كه وجود یافتن آتشی كه خانه مسکین نسوزد و وجود بارانی كه گلبه پیره زن ویران نکند محال است و خداوند بر هر چیز ممكن قدرت دارد نه بر محال، عامی در معتقدات خود دچار تردید میشود چه او ممكن از محال باز نمیشناسد . و حتی اگر وی بشنود كه خدا بر خلق مثل خود قادر نیست آشفته میگردد و تصور میکند كه با این بیان قدرت حق محدود شده است . پس باید عامیان را بحال خود گذاشت تا تردید و وسوسه در ایشان راه نیابد و از تعظیم مقام الوهیت در ذهنشان كاسته نشود و معنی سرِ قدر كه عوام از آن ممنوعند همین است والله اعلم بالصواب .

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

**CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR**

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

بخش سوم

حکمت طبیعی

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

**CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR**

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

مقدمه

پیش گفتیم که موجودات ممکنه بجوهر و عرض تقسیم میشوند و عرض را نیز بدو قسم منقسم ساختیم: یکی عرضی که با اضافه یعنی با مقایسه قابل فهم باشد از قبیل اضافه و وضع و ملك و فعل و انفعال و این ومتی. دیگر عرضی که فهم آن بدون اضافه و مقایسه ممکن است مانند کمیت و کیفیت.

بحث در جوهر و عرض و وجود و حدوث و مانند این امور موضوع حکمت الهی بود که از آن فراغ حاصل گردید. کمیت مجرد از ماده موضوع علم ریاضی است و کمیتی که در وجود و در تصور پیوسته با ماده همراه باشد موضوع حکمت طبیعی است بنا بر این موضوع حکمت طبیعی جسم جهان است از آنجهت که حرکت و سکون و تغییرات دیگر عارض آن میگردد.^۱

۱- علوم طبیعی مشتمل بر هشت علم اصلی و هفت علم فرعی است.

علوم اصلی طبیعی عبارتست از:

۱- دانشی که از عوارض لاحقه جسم از قبیل انقسام و تغییر و حرکت که جسم را عارض میگردد بحث میکند و همچنین بحث در توابع حرکت از قبیل زمان و مکان جزء این دانش است و علمی که متکفل مباحث مذکور باشد در اصطلاح «کتاب سمع الکیان» نامیده میشود.

۲- علمی که از احوال جهان یعنی از آسمانها و موجودات واقع در مقعر فلك قمر گفتگو میکند و همچنین به بحث در باره عناصر و طبایع آنها و موضع هر عنصر میپردازد، بر این علم «کتاب العالم والسماء» مشتمل است.

۳- دانشی که از احوال عناصر و چگونگی کون و فساد و تولد و توالد و نشور و اندراس و فساد عناصر بحث مینماید و باز مینماید که چگونه با وجود فنای اشخاص، انواع موجودات عنصری بواسطه حرکات شرقی و غربی افلاك باقی میماند «کتاب کون و فساد» به این قسم دانش اختصاص دارد.

۴- علم آثار جوی که از احوال آنگونه امتزاجات عنصری که تولید آثار علوی میکنند سخن میگوید و در این علم از ابر و باد و هاله و قوس قزح و مانند این امور بحث میشود.

۵- علم معادن که از کوههای معدنی گفتگو میکند.

۶- گیاه شناسی که راجع بشناختن قوی و احوال نباتات است.

۷- جانور شناسی که کتاب طبایع حیوانات جزء آنست.

بخش حکمت طبیعی شامل پنج گفتار خواهد بود :

گفتار اول مربوط بامور عامه است که همه اجسام را شامل میباشد و امور عامه که برای همه اجسام حاصل باشد عبارتست از هیولی و صورت و حرکت و مکان : (چون راجع به هیولی و صورت در الهیات بحث وافی رفته است از این رودر گفتار اول فقط از حرکت و مکان سخن بمیان خواهد آمد). گفتار دوم باجسام بسیطه راجع خواهد بود و در گفتار سوم از اجسام مرکب و آمیخته گفتگو خواهد شد و گفتار چهارم که مقصود ما را کامل خواهد ساخت به بحث درباره نفس نباتی و نفس حیوانی و روان انسانی اختصاص خواهد داشت. بالاخره گفتار پنجم ببحث درافاضاف عقل فعال بر نفس انسانی مخصوص خواهد شد .

۸- علمی است که مورد بحث آن نفس حیوانی و قوای دراکه آنست همچنین در این دانش موضوع جاودانی نفس انسانی مطرح است . علوم فرعی طبیعی بدینقرار است :

۱- علم طب و حفظ الصحه که موضوع آن مبادی و احوال بدن و صحت و تندرستی آنست و همچنین علت تندرستی و بیماری و نشانه ها و علائم هر يك در این علم مورد بحث قرار میگیرد .

۲- علم احکام نجوم که بوسیله آن میتوانیم از اشکال و امتزاجات ستارگان بحوادث آینده از قبیل تغییر حکومتها و مواید و قحط و وقایع دیگر بتخمین پی بریم .

۳- علم فراست که بواسطه آن میتوان از خلقت ظاهری باخلاق و سیرت باطن اشخاص پی برد

۴- علم تعبیر رؤیا که بوسیله اطلاع بر آن میتوانیم از صورتهای خیالی که در حالت رؤیا ظاهر گردیده به مشاهدات غیبی کسی که خواب دیده است پی بریم .

۵- علم طلسمات که بما یاد میدهد چگونه قوای سماوی را با قوای ارضی تألیف کنیم تا قوه ای غریب که منشأ افعال غریبه در جهان ارضی شود بوجود آید .

۶- علم نیر نجات یا نارنجات (نیرنگها) در این دانش از چگونگی آمیزش برخی از قوای ارضی که دارای خواص معینه اند گفتگو میشود و غرض از این دانش بوجود آوردن اشیاء غریبه از مزج اینگونه قوا است .

۷- علم کیمیا که مقصود آن تبدیل جوهرهای معدنی است تا بر اثر اینگونه تبدلات ، طلا و نقره بدست آرند (چنانکه میدانیم علم کیمیا که غرضی محدود و وهمی داشته و مبتنی بر فرضیه اتمی لئوسیپوس^۱ و ذیمقراطیس بوده بتدریج تکامل یافته و امروز بصورت علم شیمی که دانشی واقعی و سودمند است درآمده است)

گفتار اول

امور عامه یا مباحث عمومی راجع باجسام

فصل اول - حرکت

تعریف حرکت :

حرکت در زبان محاوره فقط بر انتقال مکانی اطلاق میگردد ولی در اصطلاح فلسفی معنی آن وسیعتر است و عبارتست از سلوك تدریجی از وصفی بوصف دیگر. توضیح آنکه در هر چیزی اوصافی بالقوه هست که ممکن است دفعة واحدة یا بتدریج فعلیت یابند. هر گاه وصفی یکباره فعلیت یابد مثلاً چیز تیره‌ای یکباره روشن گردد و در حد معینی از روشنی متوقف شود یا اینکه چیز سفیدی دفعة واحدة سیاه شود اینچنین حادثه را در اصطلاح «انقلاب» می‌نامیم. اما اگر وصفی از قوه محض خارج گردد و بتدریج آن وصف ظاهر شود تا آنگاه که بحد کمال خود برسد سیر تدریجی میان قوه و فعل را «حرکت» می‌خوانیم.

بنابر این، متحرك در حال قوه محض نیست و در حال فعلیت محض نیز نمی‌باشد و بین قوه و فعل سیر میکند.

حرکت در برخی از مقولات دهگانه تحقق می‌یابد.

اقسام حرکت :

تقسیم نخست : حرکت فقط در چهار مقوله از مقولات دهگانه تحقق می‌یابد مقولاتی که قابل حرکت اند عبارت اند از : ۱ - مکان ۲ - وضع ۳ - کمیت

۴ - کیفیت .

در مکان، انقلاب نیست و انتقال دفعی قابل تصور نمیباشد. زیرا مکان منقسم است و جسم نیز منقسم میباید و باید بتدریج، جزئی از جسم از جزئی از مکان مفارقت کند و این اجزاء نسبت بهم تقدم و تأخر دارند. همچنین تغییر در وضع و تغییر در کمیت تدریجی است و انقلاب در آنها قابل تصور نمیباشد. حرکت در کمیت، ملازم با حرکت مکانی است چه هنگامیکه جسمی، بزرگ یا کوچک شود و اجزاء آن کم و بیش گردد مکان آنها هم نقصان و افزایش میپذیرد. تغییر در کیفیت، ممکن است بصورت انقلاب یا بصورت حرکت باشد فی المثل چیز سفید یکباره سیاه گردد یا بتدریج رنگ آن بسیاهی مبدل شود. حرکت مستدیر حرکت مکانی نیست زیرا جسم در حرکت مستدیر از مکان خود جدا نمیشود، پس حرکت دوری حرکت وضعی است و فلك الافلاك هم که مکان ندارد دارای حرکت وضعی میباید.

حرکت در جوهر ممکن نیست زیرا اگر با وجود تغییر و حرکت، نوع بحال خود باقی ماند، تغییر در عرض نوع حاصل شده و در جنس و فصل آن که حقیقت و جوهر آنست تغییری رخ نداده و هر گاه بر اثر تغییر، نوع از میان برود جوهریت آن زایل شده است.

حرکت در کمیت چهار نوع است: نمو، ذبول، تخیل، تکاثف.

«نمو» بزرگ شدن جسم بوسیله تغذیه از جسم دیگر است. البته غذا باید بالقوه بجسم غذا خوار نزدیک باشد تا شبیه اجزاء آن گردد و بر اجزاء آن بیفزاید.

«ذبول» کم شدن جسم است بر اثر تحلیل اجزاء و جبران نشدن آن بوسیله غذا.

«تخیل» افزایش مقدار جسم است بی آنکه از اجزاء جسمی خارجی جزء آن شده باشد مثلاً هنگامیکه آب گرم میشود بر حجم آن افزوده میگردد و اگر ظرف را به بندیم و همچنان حرکت دهیم حجم آب از گنجایش ظرف بیشتر میشود و ظرف را میترکانند. همچنین طعام در شکم ما متخیل میگردد و شکم را بزرگتر و متورم میکند.

۱- ملاصدرا بحرکت جوهری قائل است بلکه وی همه تغییرات را ناشی از حرکت

جوهری میشناسد و حرکات دیگر را نمودار حرکت جوهری میداند.

«تکاثف» کم شدن مقدار جسم است بی آنکه جسم، اجزائی از دست داده باشد مثلاً مایع چون منجمد شود حجم آن کمتر می گردد .

تخلخل و تکاثف از آن جهت بر جسم عارض می شود که مقدار از خصوصیات ذاتی ماده نمیباشد بلکه مقدار بر ماده عارض می گردد و نسبت همه مقادیر بماده یکسان است بنابراین ماده برای قبول مقداری دون مقدار دیگر اولویت ندارد .

تقسیم دوم حرکت : حرکت بر سه قسم است : ۱- حرکت بالعرض ۲- حرکت

بالطبع ۳- حرکت قسری .

«حرکت بالعرض» چنان است که جسمی در جسم دیگر جای داشته باشد و جسم محیط منتقل گردد، جسم محاط هم بتبع آن منتقل می شود و جسم محاط حرکتش بالعرض است مثلاً آب در کوزه است و ما مکان کوزه را منتقل میکنیم مکان عام آب بتبع کوزه تغییر میکند ولی مکان خاص آب که درون کوزه باشد تغییری نکرده است و در واقع آب آنگاه منتقل میشود که از کوزه بیرون آید .

«حرکت طبعی» حرکتی است که سبب آن از ذات متحرك باشد مانند حرکت سنگ بطرف زیر و حرکت آتش بطرف بالا . البته سبب این حرکت، جسمیت نیست چه اگر چنین بود اولاً می بایست هر جسمی پیوسته در حرکت باشد، ثانیاً می بایست همه اجسام یکسان حرکت کنند و چون چنین نیست پس سبب دیگری دارد و آن طبیعت هر جسم است .

«حرکت قسری» حرکتی است که سبب آن خارج از ذات متحرك باشد و بر اثر جذب جاذبی یا دفع دافعی صورت پذیرد چنانکه سنگی را بطرف بالا پرتاب کنیم یا مشکی پراز هوا را در زیر آب نگهداریم .

حرکت طبعی چهار نوع است : ۱- حرکت بدون اراده و متحد النوع مانند حرکت سنگ بطرف پایین . ۲- حرکت بدون اراده در جهات مختلف مانند حرکت نفس نباتی . ۳- حرکت با اراده در جهات مختلف مانند حرکت نفس حیوانی . ۴- حرکت با اراده و متحد النوع مانند حرکت فرشتگان و حرکت افلاك .

ممکن است گفته شود که حرکت سنگ بطرف پائین و حرکت هوا، بطرف سطح آب شاید حرکت طبیعی نباشد و سبب آن جذب جاذب یا دفع دافع باشد مثلاً زمین سنگ را جذب کند یا هوا سنگ را دفع نماید

جواب اینست که اگر چنین می بود تأثیر جاذب یا دافع در چیز خرد بیشتر بود تا در چیز کلان و چون بالمشاهده در می یابیم که سنگ بزرگ سرعتش در سقوط بیشتر است و سنگ ریز سرعتش کمتر می باشد معلوم میشود که حرکت ناشی از ذات سنگ می باشد و حرکت بطرف پائین برای سنگ و حرکت هوا بطرف بالای سطح آب حرکت طبیعی است .

تقسیم سوم حرکت : حرکت بر دو قسم است: یکی حرکت مستدیر مانند حرکت افلاك و دیگر حرکت مستقیم مانند حرکت عناصر. حرکت مستقیم بر دو نوع است: یکی حرکت از مرکز بطرف محیط که آنرا «خفت» مینامند و دیگر حرکت از محیط بطرف مرکز که آنرا «ثقل» میگویند. هر يك از این حرکات ممکن است تا غایت باشد مانند حرکت آتش تا محیط و حرکت خاک تا مرکز و ممکن است حرکت بغایت نرسد مانند حرکت هوا از سطح آب تا کره آتش و مانند حرکت آب در زیر هوا و روی سطح خاک.

حرکت، نسبت به مرکز بر سه نوع است: یکی حرکت بر مرکز که حرکت دوری است. دیگر حرکت از مرکز. سوم حرکت بجانب مرکز.

فصل دوم - مکان

مکان باتفاق فلاسفه دارای چهار خاصیت است: نخست آنکه جسم از آن بمکانی دیگر منتقل میشود و در یکی از دو مکان ساکن میگردد. دوم اینکه دو جسم در يك مکان مجتمع نمیشوند مثلاً تا آب از کوزه بیرون نرود سر که جانشین آن نمیگردد و تا هوا خارج نگردد آب جای آنرا نمیگیرد. سوم آنکه در مکان، فوق و تحت، مصداق پیدا میکند. چهارم آنکه میتوان گفت که جسم در مکان است.

با اینکه فلاسفه نسبت باین خواص چهار گانه مکان متفق اند در حقیقت مکان با هم اختلاف دارند.

بعضی گفته اند «مکان، هیولی است زیرا هیولی چیزی را پس از چیزی می پذیرد و مکان نیز چنین است». سخن ایشان درست نیست زیرا هیولی یا مکان از جهت شیئی مقبول، فرق دارد چه هیولی قابل صورت است و مکان قابل جسم مرکب از هیولی و صورت میباشد.

گروه دوم گفته اند «مکان جسم، صورت آنست زیرا جسم در میان صورت خویش است». این قول نیز خطاست زیرا جسم از صورت خود با حرکت جدا نمیشود در صورتیکه جسم از مکان خود با حرکت جدا می گردد.

گروه سوم گفته اند «مکان، بعد میان دو طرف جسم است که جسم متمکن آنرا اشغال کرده است مثلاً مکان آب بعد میان دو طرف اندرون کوزه است که آب آنرا اشغال مینماید» عده ای از این گروه بعد مزبور را درملاً میپندارند و عده ای دیگر معتقدند که ممکن است بعدی که مکان است خالی بماند. عده اخیر بخلاً لایتناهی در ورای سطح عالم قائل اند و در درون عالم هم خلاً را ممکن میشناسند.

گروه چهارم که پیروان ارسطو حکیم یونانند مذهب حق را اظهار میدارند و مکان در نظر ایشان سطح حاوی مماس با سطح محوی است.

اینک باید بعد بودن مکان و فرض وجود خلاً را باطل کرد تا مذهب حق آشکار گردد.

ابطال نظر آنانکه مکان را بعد می پندارند :

دلیل اول : بالمشاهده می بینیم که در کوزه دو بعد که با اندازه یکدیگر و منطبق بر یکدیگر باشند وجود ندارد و علاوه بر بعد آب بعد دیگری که بر آن منطبق باشد در کوزه نیست. ممکن است بعضی بگویند هر گاه کوزه را از آب خالی کنیم و فرض کنیم چیز دیگری جای آب را نگیرد و کوزه خالی بماند بعدی غیر از بعد جسم محوی

در کوزه قابل تصور است .

سخن ایشان درست نیست زیرا مبتنی بر محال میباشد باین معنی که ما نمیتوانیم کوزه را بقسمی از آب خالی کنیم که هوا یا جسم دیگری جانشین آب کوزه نشود و این سخن بدان ماند که گویند اگر عدد پنج بدون کسر بدو قسمت مساوی تقسیم میشد زوج میبود و آنگاه فرض خود را واقع پندارند و عدد پنج را از اعداد جفت بشمار آرند . بطور کلی در این نوع قضایای شرطیه هر چند ملازمه صادق باشد همینکه مقدم کاذب در آید تالی هم کاذب خواهد بود و بنابراین ، فرض بعد در خلاف که وجودش محال است درست نیست .

دلیل دوم : ما با مشاهده بعد جسمی را که میان دو طرف درونی کوزه واقع شده می بینیم حال اگر فرض شود که بعد دیگری هم وجود داشته باشد هر گاه وجود يك بعد، موجب انعدام بعد دیگر گردد خلاف فرض پیش می آید و بیش از يك بعد موجود نخواهد بود و هر گاه دو بعد، متداخل شوند و فی المثل در صندوقی که فاصله دو طرفش يك ذراع است بی آنکه هوا خارج گردد جسم دیگری بطول يك ذراع در آن گذاشته شود میبایست مقدار دو ذراع بيك ذراع مبدل گردد و چنین تبدیلی محالست .

دلیل سوم : اگر دو بعد تداخل کنند و از یکدیگر جدا نشوند اثبنت یعنی دو بعد بودن آنها از کجا ثابت میشود ؟ زیرا هیچگونه عرضی که دو بعد را از هم جدا کند وجود ندارد و همچنانکه ثابت کردیم که دو سیاهی در يك حالت و در يك محل جمع نمیشوند اجتماع دو بعد متداخل نیز محالست . بعلاوه اگر اجتماع دو بعد با هم معقول باشد بچه دلیل اجتماع سه بعد و چهار بعد و چندین بعد معقول نخواهد بود ؟ هر گاه گویند فرق میان دو بعد اینست که یکی از آنها خصوصیتی در سابق داشته که در حالت اجتماع معدوم گردیده چنین سخنی قابل قبول نیست زیرا امر معدوم موجب تمیز و تفرقه واقع نمیشود بلکه هیچ حکم مثبتی بر امر منفی مترتب نیست .

دلیل چهارم : میدانیم که تداخل اجسام محال است و محال بودن آن بواسطه

جوهریت اجسام نیست چه کسانی که بتداخل ابعاد قائلند بعدرا جوهر قائم بنفس خود می‌پندارند و مع هذا تداخل آنها را می‌پذیرند. همچنین محال بودن تداخل اجسام از باب گرم بودن یا سرد بودن یا داشتن صفتی خاص غیر از داشتن بعد نمیباشد چه اگر چنین می‌بود میبایست در حالت نبودن وصف خاص با هم تداخل کنند پس محرز است که عدم تداخل اجسام بواسطه داشتن بعد است و لازمه این رابطه محال بودن تداخل ابعاد میباشد.

دلایل بطلان وجود خلا :

دلیل اول: از فرض وجود خلا، تداخل ابعاد لازم می‌آید و تداخل ابعاد چنانکه هم اکنون گفتیم محال است.

دلیل دوم: آنانکه بخلا قائلند خلا را چیزی مانند هوا می‌پندارند و چون هوا رقیق است جسمیت آنرا بالمس درست حس نمی‌کنند و همین خصوصیت هوا دروهم آنان فرض خلا را بوجود آورده است. لکن اگر خوب دقت کنیم خلا مفروض آنان دارای خواص جسم است زیرا قائم بنفس خویش است و انقسام می‌پذیرد و كوچك و بزرگ میشود یعنی دارای مقدار است. از طرفی پذیرای شکلهای گوناگونست و فی المثل مربع و مسدس و مستدیر میشود، از جانب دیگر میگویند این خلا فلان مقدار جسم را بیشتر در خود جای نمیدهد و فلان مقدار جسم در این خلا قابل گنجایش نیست. چون هر چیزی که دارای این خواص باشد جسم است پس خلا مفروض آنان نیز جسم میباشد و بالنتیجه خلا بمعنی حقیقی خود وجود ندارد.

دلیل سوم: در صورت فرض وجود خلا، اجسام در خلا، متحرك وساكن نیستند و چون جسم بیش از دو حالت ندارد وجود خلا قابل تصور نیست.

جسم در خلا، ساكن نتواند بود زیرا اجزاء خلا متشابهند و هیچ جزئی از خلا نمی‌تواند برای جسم، حیز طبیعی واقع شود تا بالطبع یا بالقسر در جزئی از اجزاء خلا ساكن گردد. هم چنین جسم چون در خلا حیز طبیعی ندارد نمیتواند متحرك گردد چه چنانکه گفتیم حرکت طبیعی بطرف حیز است و حرکت قسری بر خلاف

حیز میباید و تاحیز نباشد حر کتی نیست و در خلا که متشابه الاجزاء است برای هیچ جسمی حیز طبیعی که مخالف با اجزاء دیگر خلا باشد وجود ندارد بعلاوه لازمه وجود خلا حر کت در غیر زمانست و چون ثابت شده که حر کت باید در زمان باشد خلا، ممتنع الوجود خواهد بود.

اینک باید بیان کرد که چگونه لازمه وجود خلا حر کت در غیر زمانست؟.. فرض کنیم سنگی در هوا حر کت کند آنگاه همان سنگ را در آب بحر کت آوریم حر کت سنگ در هوا سریعتر از حر کت همان سنگ در آب خواهد بود و اگر چیزی از قبیل آرد بـ آب بیامیزیم و همان سنگ را در مخلوط حر کت دهیم حر کتش بمراتب بطیئی تر میشود. دلیل این اختلاف، رقت و غلظت جسمی است که حر کت در آن واقع میشود. جسم رقیقتر کمتر در برابر سنگ یا هر جسم متحرك دیگری مقاومت میکند و هر چه جسم مصادم، غلیظتر باشد مقاومتش بیشتر است و موجب کندی حر کت میشود. حال اگر فرض شود سنگی در خلا صد ذرع را در يك ساعت بپیماید و همان سنگ همان مسافت را در آب خلال ده ساعت طی کند همان سنگ در جسمی که رقتش باندازه عشر رقت آب باشد همان مسافت را باید در عشر ده ساعت یعنی در یک ساعت بپیماید و این مقدار از زمان برابر مقدار زمان طی مسافت در خلا میشود و حال آنکه در فرض اول ما، هیچ مقاومتی در کار نیست و در فرض اخیر ما مقاومتی باندازه عشر مقاومت آب موجود است.

بهر حال چون در خلا مقاومت از بین میرود و چون زمان حر کت در مسافت محدود با مقاومت بستگی دارد میبایست در خلا، که متحرك، با مقاومت است حر کت هم بدون زمان باشد و چون حر کت بدون زمان محالست فرض خلا هم محال خواهد بود.

دلیل چهارم: نشانه‌های طبیعی بر پیوستگی سطوح اجسام وجود دارد.

هر گاه طاسی آهنین را روی آب اندازیم طاس در آب فرو نمیرود زیرا سطح درونی آن متصل با سطح هواست و هوا می‌بایست در سطح آب قرار گیرد بهمین دلیل

است که کشتی در آب فرو نمیرود اما اگر کشتی را سوراخ کنیم تا آب وارد آن شود و هوا را خارج کند یا در طاس و کشتی آب بریزیم و هوا را خارج کنیم بدون شک طاس و کشتی، در آب فرو خواهند رفت.

هر گاه خلأ وجود داشت و چیزی نبود که حیز طبیعییش بالای آب باشد طاس آهنین که حیز طبیعییش زیر آبست میبایست در آب فرو رود.

همچنین چون حجامتگر شاخ حجامت را میمکد و هوای آنرا خارج میکند پوست بدن محجوم داخل شاخ میرود و جای هوا را میگیرد زیرا سطح پوست محجوم باید با سطح هوا متصل شود. اما اگر خلأ ممکن بود چنین حادثه‌ای واقع نمیشد. مثالی دیگر: چون یکطرف آب دزدک را در آب بگذاریم و طرف دیگر آنرا بفشاریم تا هوا خارج گردد آب فوراً جای هوای خارج شده را میگیرد و همچنین اگر قدحی را وارونه بر هاوئی بگذاریم یا قدحی را وارونه در قدح دیگر قرار دهیم بطوریکه لبهٔ یکی بدیوارهٔ دیگری بچسبد چون قدح داخلی را بطرف بالا ببریم قدح زیرین با آن بطرف بالا حرکت میکند. بنابراین مزبور خلأ محالست و ممکن، بعد مجرد نیست و هیولی و صورت هم نمیباشد و بدینقرار مذهب ارسطو در باب حقیقت مکان ثابت و محرز میگردد.

ارسطو و بیشتر حکما مکان را «سطح درونی حاوی که مماس با سطح محوی باشد» تعریف می کنند و نشانه‌های چهار گانهٔ مکان که مورد اتفاق حکما است و در آغاز این فصل بیان گردید در سطح باطن حاوی که مماس با سطح محوی باشد تحقق مییابد و در هیچ چیز دیگری از قبیل خلأ یا بعد مجرد یا صورت یا هیولی همهٔ علائم چهار گانه قابل تحقق نیست. ضمناً باید دانست که کل عالم در مکان نمیباشد و در ورای عالم نه خلأ است نه ملاء و زیر و زبر در خارج از عالم نیست؛ حیز طبیعی آتش سطح باطن فلک قمر است و حیز طبیعی هوا سطح درونی آتش میباشد. آب را سطح درونی هوا حیز است و زمین که در مرکز فلک قمر و در مرکز عالم قرار داد حیزش سطح درونی کرهٔ آب میباشد.

گفتار دوم

اجسام بسیطه

جسم بردو قسم است: بسیط و مرکب. جسم بسیط نیز بردو نوع است: یکی اجسام سماوی که قابل کون و فساد نیستند، دیگر اجسام عنصری که در معرض کون و فسادند.

اجرام سماوی چنانکه گفتیم همیشه در حرکتند و لای حرکت مستقیم از آنها محالست و انحراف و شکستگی در آنها راه ندارد و عبارت دیگر خرق و التیام در افلاك نیست. هر يك از افلاك، ماده مخصوص بخود و صورت خاص بخویش دارد و نفس مخصوص، آنرا تدبیر میکند و نفس هر فلك از عقل مربوط کسب فیض مینماید. ماده افلاك، مشترك نیست زیرا اگر ماده آنها مشترك بود میبایست نسبتش به همه صورتهای یکسان باشد و هر گاه بر حسب اتفاق بسبب صورت خاصی برخورد نماید آن صورت را بپذیرد و در نتیجه صورت سابق فاسد گردد و صورت نو متکون شود و پس از تغییر صورت، حیزش تغییر نماید و بناچار بحیز طبیعی خود حرکت کند و حرکتش لامحاله مستقیم است اما چون حرکت مستقیم برای اجرام سماوی محالست همه لوازم آن منجمله ماده مشترك داشتن افلاك ناممکن میباشد.

اجسام عنصری بسیط ۴ گونه است: یکی آتش که دارای طبع گرم و خشك است. دوم هوا که دارنده طبع سرد و خشك میباشد. سوم آب که طبعش سرد و تر است. چهارم خاک که طبعی سرد و خشك دارد. باید دانست که حرارت و برودت و بیبوست و رطوبت اعراضند و صورت عناصر نیستند و بهمین دلیلست که آب گرم میشود و هوا سرد میگردد. بنابراین

صورت عناصر چهار گانه گوناگون است اما ماده آنها مشترك است از این جهت بیکدیگر منقلب میشوند مثلاً آب یخ می بندد و بصورت جامد درمی آید یا بر اثر حرارت به بخار مبدل میشود و صورت هوا می پذیرد. عناصر چهار گانه مقدارهای گوناگون قبول می کنند و از اجرام سماوی متأثر میشوند و در وسط اجرام سماوی باید جای داشته باشند. اینك باید به یکاينك از دعاوی هفت گانه رسیدگی کرد.

دعوی اول - وجود طبایع چهار گانه در عناصر:

اجسام عنصری که متغیر و قابل کون و فساد و پذیرای ترکیب هستند از حرارت و برودت و رطوبت و یبوست که طبایع چهار گانه نامیده میشوند خالی نیستند. هر گاه جسمی زود شکل پذیرد و شکل خود را ترك کند و اجزائش زود بگسلد و زود بپیوندد آنها را رطب یعنی تر گویند و هر گاه بر عکس جسم دیر شکل پذیرد و شکل خود را دیر از دست دهد و دیر بپیوندد و دیر بگسلد و بنحوی باشد که اجزاء آن با وجود تماس اتصال نیابند چنین جسمی خشك است.

اجسام عنصری با هم تر کیب میشوند و در یکدیگر تأثیر می کنند و از تأثیر و تأثر آنها مزاج، تولید میشود تأثیر جسم در جسم دیگر یا بتفریق اجزاء است که آنها حرارت مینامیم یا بتعقید اجزاء است که آنها برودت میخوانیم. بنابراین چهار گونه طبیعت موجود است و در هر جسمی دو کیفیت از این کیفیتهای وجود دارد: نرمی و ملاست لازمه رطوبت است و سختی و خشونت لازمه خشکی است و کیفیات ملموسه بر کیفیات مرئیه و مشمومه و مسموعه و مذوقه سبقت دارد و ممکنست بعضی از کیفیات اخیر در برخی از اجسام وجود نداشته باشد، چنانکه هوا رنگ و بو و مزه ندارد و آب خالص دارای بو و مزه نیست و سنگ دارای بو نمیباشد.

سبکی ناشی از حرارت است و سنگینی از برودت منشأ میگیرد و خشکی موجب افزایش سبکی یا سنگینی است چنانکه آتش که گرم و خشك است سبك ترین عناصر می باشد و خاك که سرد و خشك است سنگین ترین عنصر است.

از آنچه گفته شد معلوم میشود که در نتیجه اجتماع دو طبیعت در جسم عنصری

عناصر چهار گونه است. ۱- آتش که گرم و خشک است ۲- هوا که گرم و تر است ۳- آب که سرد و تر است ۴- خاک که سرد و خشک می باشد و در هر کبات هر طبیعتی که غالب باشد در کب را نزدیک به طبیعت غالب نامگذاری میکنند. دلیل اینکه هوا گرمست توجه آن بطرف محیط وزیر کرد آتش می باشد منتهی هوایی که بآب بدن ما مجاور است بواسطه مجاورت با مزاجهای گوناگون که با آب آمیخته اند سرد می نماید و چون خورشید زمین را گرم میکند و بر اثر مجاورت، گرمی زمین به هوای مجاور منتقل میگردد از این جهت طبقاتی از هوای فوق ما تا حد معینی سرد تر از هوای مجاور است و از آن پس هوا گرمست و چون آب گرم شود ببحار که نوعی از هواست تبدیل مییابد. سرد بودن زمین را هم از حیز طبیعی آن میتوان ادراک کرد چه مکان طبیعی زمین مناقض با حیز طبیعی آتش است و بهمین جهت ثقیل تر از عناصر دیگر می باشد. این بود حال اجسام عنصری بسیط که امهات اند و مزاجهای دیگر از عناصر پدید میشوند.

دعوی دوم - عرضیت طبایع چهار گانه :

حرارت و برودت و ویبوست و رطوبت اعراض اند و چنانکه بعضی پنداشته اند صورت نیستند زیرا صورت، جوهری از جواهر است و قبول زیادت و نقصان و شدت و ضعف نمیکند در صورتیکه این امور قابل زیاده و نقصان و شدت و ضعف اند. بعلاوه هر گاه فی المثل برودت، صورت آب بود می بایست همینکه آب گرم شود صورتش زایل گردد و حیز طبیعی دیگر برای او حاصل شود و بآن حیز منتقل گردد و حال آنکه چنین نیست. صورت هر يك از عناصر چهار گانه طبیعت خاصی است که در هیولی حلول میکند و حقیقت آن قابل ادراک نیست و آنچه ما از آن درمی یابیم تنها کیفیات محسوسه است. همچنین خفت و حرکت، صورت هوا نیست چه اگر چنین بود می بایست هر گاه مقداری هوا در مشگی باشد وزیر آب حبس شود چون خفت و حرکتش از دست رفته است هوا نباشد با اینکه هوای محبوس در زیر آب مسلماً هوا است. بنابراین صورت هر عنصر، حقیقتی است که ما آثار آن را از قبیل خفت و برودت ادراک میکنیم و خاصیت این حقیقت آنست که هر گاه در حیز طبیعی اش قرار گیرد ساکن میشود و اگر به قسر از

خیز طبیعی اش دور شود بمحض رفع قاسر بحین خود باز می گردد .

صورت هر عنصر موجب میل مخصوصی است که از آن بخفت یا ثقل تعبیر میکنیم همچنین برودت، اثر طبیعی صورت آب است و اگر آب قسراً گرم شود پس از رفع قاسر سرد خواهد شد و ممکن است بر اثر قاسر مقدار عنصری زیاد و کم شود ولی همینکه قوه قهریه از میان برود جسم بمقدار طبیعی خود باز خواهد گشت .

دعوی سوم - قابلیت استحاله عناصر :

عناصر چهار گانه قابل استحاله و تغییر اند مثلاً آب ممکن است گرم شود یعنی حرارت در آن حادث گردد و همچنین طبیعت عناصر دیگر ممکن است تغییر کند . حرارت بسبب حاصل میشود؛ اول بوسیله مجاورت، چنانکه چون آب مجاور آتش باشد گرم میگردد . دوم بوسیله حرکت، چنانکه هر گاه شیر را در مشگ حرکت دهیم گرم میشود و آب روان گرمتر از آب را کد است . سوم بوسیله ضوئ چنانکه شیشه ذره بین موجب میشود که نور جسم را بسوزاند . برخی بگمان این که حرارت و برودت صورت عناصر اند در مقام تکلف بر آمده اند و گفته اند حرکت از آن جهت موجب حرارت میشود که اجزاء ناریه در جسم متحرک وجود دارد مثلاً آب دارای اجزاء ناریه است لکن آن اجزاء در باطن آب کامن است و حرکت موجب خروج آن اجزاء از کمون بظاهر^۱ میشود و برای توجیه مجاورت میگویند مجاورت آب فی ذاته موجب حرارت نیست بلکه اجزائی از آتش بر اثر مجاورت داخل آب میشود و آنرا گرم میسازد. در باره ضوئ (نور) میگویند که ضوئ عرض نیست و خود جسمی لطیف و گرم میباشد^۲ ... مذهب ایشان درست نمی نماید زیرا

۱- با این نظر گرمای ویژه یا حرارت باطنی قابل توجیه است لکن در علم جدید ثابت شده که حرارت، ماده نیست و نوعی از انرژی میباشد .

۲- نیوتن مانند حکمای پیش از خود نور را ذرات جسمی لطیف میشناخت اما هو یگنس نور را مشابه با صوت فرض میکرد و آنرا امواج جسم اثر (اثیر) میدانست . در نظر هو یگنس انتشار نور بواسطه انتقال موج از جزئی به جزء دیگر اثر میباشد و انعکاس نور مطابق فرض هو یگنس بواسطه اینست که سرعت نور در محیط کثیف تر کمتر میباشد و فعلاً علما طرفدار نظر هو یگنس هستند و نظریه نیوتن با براهین آزمایشی مردود شده است .

اولا اگر حرکت موجب خروج اجزاء آتشین از درون جسم بظاهر جسم می بود می بایست باطن جسم در حال حرکت سردتر باشد در صورتیکه هر گاه تیری به هوا بیندازیم و پیکان آن از سرب باشد بر اثر حرکت، باطنش چنان گرم میشود که همه آن ذوب میگردد. دلیل دیگر آنکه هر گاه آب را حرکت دهیم تمام اجزاء آن یک اندازه گرم میشود در صورتی که اگر حرارت آب بواسطه خروج اجزاء ناریه از باطن بظاهر آن میبود می بایست باطن آب متحرك از حد طبیعی هم سردتر باشد.

نظری که راجع بمجاورت داده اند قابل احتمال هست و شاید دخول اجزاء ناریه در آب یکی از اسباب تولید حرارت باشد لکن چون فرضیه انتقال فقط یک سبب را توجیه میکند و فرضیه استحاله برای بیان هر سه سبب کافی است از این رو فرضیه استحاله در این مورد نیز باید جریان یابد.

بطلان جسمیت نور: نظر آنانکه ضوء را جسمی لطیف و گرم می پندارند و آنرا عرض نمی شمارند بهفت دلیل باطل است:

اول آنکه اگر ضوء، جسم بود می بایست همچنانکه زبانه آتش، سائر اجسام ماوراء است ضوء هم سائر باشد و حال آنکه نور، برعکس. اشیاء ماوراء خود را ظاهر میسازد.

دوم آنکه هر گاه ضوء، جسم میبود می بایست تنها بجهت حیز طبیعی خود حرکت کند و حال آنکه نور در همه جهات پراکنده میشود.

سوم آنکه اگر ضوء، جسم میبود می بایست از جای دور بما دیرتر برسد تا از جایگاه نزدیک و حال آنکه هر گاه هنگام باز شدن کسوف خورشید چراغی روشن کنیم نور هر دو در آن واحد^۱ بما میرسد.

چهارم آنکه اگر ضوء، جسم می بود می بایست چون روزنه خانه را ببندیم باز مقداری از اجسامی که ضوء نامیده میشود در خانه بماند و خانه روشن باشد و حال آنکه

۱- میدانیم که نور از مکان دور دیرتر بمایرسد منتهی چون حرکت نور بسیار سریع

است ما چنان می پنداریم که نور خورشید و نور چراغ در یک آن بما رسیده است.

با بستن روزنه ، خانه یکباره تاریک میگردد .

هر گاه بگویند بستن روزنه موجب زوال ضوع میشود معنی اش آنست که ضوع عرضی است و زمین جسمی است که هم قابل ظلمت است و هم پذیرای نور . پنجم آنکه اگر ضوع ، اجسامی متفرق باشد چگونه همه هوا و زمین مجاور خود را روشن میسازد و اگر اجزاء ضوع بیکدیگر پیوسته است چگونه در هوا متداخل میشود یا چگونه بدون تداخل بهمه زمین و هوای مجاور روشنی میرساند . ششم آنکه هر گاه ضوع ، جسمی منفصل از خورشید و چراغ و مانند آن میباشد میبایست هر آن ضوع خورشید و ضوع چراغ کمتر شود و حال آنکه چنین نیست و مقدار ضوع ثابت است .

هفتم آنکه اگر ضوع جسم بود میبایست در چیزهای سخت از قبیل سنگ منعکس شود و حال آنکه برعکس نور در اجسام نرم از قبیل آب انعکاس مییابد . با ادله هفتگانه ثابت گردید که نور ، جسم حار نیست بلکه امری عرضی است و از جانب دیگر بثبوت رسید که حرکت موجب ظهور اجزاء ناریه کامن در جسم نیست و بهمین جهت تیر سربی که در هوا پرتاب میشود بر اثر حرکت ، ذوب میگردد و این حادثه در نتیجه حرارت هوا نیست چه اگر چنین میبود میبایست هر چه حرکت بطیعی تر باشد حرارت متحرك که اثر هوا است بیشتر شود و حال آنکه برعکس حرکت سریع ، حرارت بیشتری بوجود میآورد . همچنین حرارت را نمیتوان نتیجه انجذاب اجزاء ناریه پنداشت چه خروج اجزاء ناریه از مسامات جسم متحرك آسانتر از ورود اجزاء ناریه در آن از خارج است .

باری چون با ادله متقن نظر مخالفین ، نقی گردید استحاله اجسام عنصری که مدعای ما است بثبوت میرسد .

دعوی چهارم : قابلیت تغییر مقداری عناصر :

مقدار عناصر ممکن است کم و زیاد شود زیرا مقدار ، عرضی است ساری در هیولی و لازم نیست که لایه تغییر بماند و ما این معنی را با مشاهده نیز در می یابیم چنانکه شراب

چون در خم بجوش آید بساهست که خم را منفجر سازد و هر گاه سر قمقمه‌ای را که پر از آب باشد و آنرا صیّاحه مینامند ببندیم و بروی آتش بگذاریم پس از مدتی قمقمه میترکد. علتش آنست که آب بی آنکه چیزی بآن افزوده شود بر مقدارش افزوده شده و در جمیع جهات منبسط گردیده و بهمه نقاط سطح قمقمه فشار آورده و آن موضعی که ضعیفتر از مواضع دیگر بوده مقاومت ننموده و شکسته است. شاید تصور شود که علت زیاد شدن مقدار آب، ورود اجزاء ناریه در آنست. این چنین تصور درست نیست زیرا آب خارج نشده تا اجزاء آتشین جای آنرا بگیرد و اگر فرض شود که مقداری آب خارج شده و بجای آن اجزاء ناریه آمده باشد می‌بایست اختلاف مقداری حاصل نشده باشد و هر گاه اختلاف مقداری و افزایش حجم، حاصل نمیشد قمقمه منفجر نمیگردید. ممکن است گفته شود که چون اجزاء آتشین طالب جهت بالا است بسطح درونی قمقمه فشار آورده و نقطه‌ای را شکسته است تا بتواند بجهت بالا صعود کند. این قول هم درست نیست چه اگر چنین بود اولامی بایست موضعی که با آتش ملاقی است شکسته شود، ثانیاً می‌بایست اجزاء ناریه ظرف را بطرف بالا بلند کند چه بالا بردن ظرف مخصوصاً در موردی که ظرف سبک و محکم باشد از شکستن آن آسانتر است.

از آنچه گفتیم معلوم شد که زیاد شدن مقدار آب بر ورود اجزاء ناریه در آن نیست بلکه بواسطه آنست که ماده آب دارای مقدار مخصوصی است لکن چون مقدار عرض است ممکن است بر اثر تأثیر قاصر زیاد و کم شود و چون قاصر از میان رود مقدار اصلی آن خود نمائی کند و مقدار اصلی لازمه طبعی است که زوال نمی‌یابد و با کم و بیش شدن مقدار جسم بحال خود باقی میماند.

دعوی پنجم - انقلاب عناصر بیکدیگر:

عناصر چهار گانه بیکدیگر منقلب میگردند لکن برخی این معنی را منکرند بهترین دلیل ما بر مدعای خویش حوادث مشهوده‌ایست که این معنی را تأیید مینماید: هر گاه دم آهنگری را پیایی بدمند هوای داخل آن مشتعل میشود یعنی هوا با آتش مبدل میگردد زیرا آتش چیزی جز جسم مشتعل سوزان نیست - همچنین هوا ممکن است

بآب منقلب گردد چنانکه اگر کوزه شیشه‌ای را وارونه داخل برف یا آب سرد بگذاریم پس از مدتی قطرات آب را در دیواره‌های داخلی کوزه می‌نگریم و اگر کوزه را بشکنیم می‌بینیم که قطرات آب در ته کوزه جمع شده است، قطره‌های آبی که در درون کوزه دیده میشود از خارج نیامده بلکه هوایی است که در درون کوزه بوده و بآب منقلب شده است زیرا اگر قطرات از خارج می‌آمد می‌بایست در آب گرم این حادثه زودتر و بهتر اتفاق می‌افتاد و حال اینک که این آزمایش تنها در برف یا آب سرد نتیجه بخش است بعلاوه اگر قطرات آب از خارج داخل کوزه شده بود می‌بایست در مواضعی که سطح خارجی کوزه با برف یا آب ملاقه‌ای است قطرات پیدا شود و حال آنکه قطره‌های آب در مواضعی که بالاتر از سطح برف یا آب خارجی است بچشم می‌خورد .

هوای نزدیک بزمین نیز بر اثر سردی زیاد بی آنکه ابری باشد به برف منقلب میگردد و گاهی دیده شده است، که دانه‌های باران در مواضعی خاص که قوه تعقید وجود داشته منعقد و متحجر شده است. همه این حوادث بواسطه آنست که عناصر چهار گانه ماده‌ای مشترك دارند و نسبت ماده مشترك آنها بصورت‌های چهار گانه یکسان است منتهی استعداد برای قبول هر صورت خاص بواسطه سببی مخصوص است، مثلاً حرارت آب را بتدریج مستعد قبول صورت هوایی میکند و چون این استعداد کمال یابد از صورت مائیت منخلع میشود و صورت هوایی بخود می‌گیرد .

دعوی ششم - تأثیر عناصر از اجسام سماوی:

عناصر چهار گانه از اجرام سماوی متأثرند و از میان اجرام تأثیر خورشید و ماه آشکارتر میباشد چنانکه اثر خورشید را در رساندن میوه‌ها و اثر ماه را در جذرومدد ریا مینگریم. مهمترین تأثیر خورشید و ماه ، نور و حرارت است و حرارت بواسطه نور حاصل میگردد^۱

غالباً فعل جسم در جسم دیگری از جنس فاعل است چنانکه آتش که گرم است

۱- چنانکه پیشتر گفته شد حرارت ، نوعی انرژی است و نور ناشی از امواج اثر

میباشد بنابراین، نور معلول حرارت نیست منتهی نور و حرارت باهم مقارنه دارند

جسم مجاور خود را گرم میکند و آب که سرد است جسم مجاور خود را سرد میسازد لکن این حکم کلیت ندارد و بالنتیجه ممکن است باینکه خورشید اجسام را گرم میکند خود گرم نباشد چنانکه نور خورشید موجب میشود که آب بخار گردد و بطرف بالا حرکت کند در صورتیکه خود خورشید بطرف فوق حرکت نمیکند. بهر حال تأثیر جسم در جسم دیگر گاهی بمجاورت است و گاهی بمقابله. مثلاً هر گاه چیزی سبز را در مقابل دیواری نگاهداریم رنگ سبز روی دیوار منعکس میشود ولی اگر آنرا بدیوار بچسبانیم چنین انعکاسی حاصل نمیکردد همچنین صورت اشیاء در آینه و در چشم وقتی منعکس میشود که صورت با آینه و چشم مقابل باشد و در هنگام تماس، انعکاس پیدا نمیشود.

لازمه نور، حرارت است و از حرارت، حرکت لازم میآید و بعبارت دیگر حرارت و نور و حرکت عاشق یکدیگرند. نور، استعداد حرارت میبخشد و حرارت، جسم حار را مستعد حرکت میکند. علت اینکه ذره بین جسم مقابل خود را میسوزاند آن است که شکل مقعر مخروطی آن نور را از جمیع جهات در یک نقطه مجتمع میسازد و از اجتماع انوار، استعداد حرارت پیدا میشود و حرارت آن موجب احراق میگردد،

دیده شدن صورتها بواسطه این نیست که چیزی از شیئی مضيئی خارج گردد یا چیزی از جسم مرئی جدا شود و بچشم برسد بلکه هر گاه جسم مضيئی با جسم کدر مقابل باشد و جسمی شفاف در میان حایل گردد مقابله دو جسم، وسیله تأثیر نور جسم مضيئی در جسم کدر خواهد بود.

دلیل بر ملازمه نور و حرارت آنکه هنگام تابستان که خورشید در سمت الرأس و در وسط السماء واقع است و نسبت بمرکز زمین عمود میباشد مقابله آن نسبت بزمین کاملتر و روشنی آن بیشتر و حرارتش نیز زیادتر است و در زمستان برعکس چون خورشید بر زمین مایل میتابد و مقابله ناقص است روشنی و حرارتش کمتر میشود.

دعوی هفتم - وقوع عناصر در وسط افلاک :

عناصر چهارگانه باید در وسط اجرام سماوی قرار گیرند زیرا هر کدام را دو

جهت است و دو جهت مخالف را چنانکه ثابت کردیم باید جسمی احاطه کند و آن جسم، محدداً لجهات است اما در خارج عالم، اختلاف جهات و جسم محیط نیست پس عناصر در خارج سطح این عالم وجود ندارد. همچنین نمیتوان در خارج این عالم، عالم دیگری فرض کرد که آسمان دیگری بر هر دو عالم احاطه داشته باشد چه لازمه این امر وجود خلأ میان دو عالم است و حال آنکه خلأ، محال میباشد.

از جانب دیگر هر جسم عنصری، مکانی طبیعی دارد که چون بآن برسد در آن ساکن میگردد و اگر قاسری در کار باشد بمحض رفع قاسر بجانب آن متوجه میشود. عناصر، بسیط و متشابه الاجزاء اند، ممکن نیست که برخی از اجزاء آنها بیک مکان و برخی بمکان دیگر مایل باشد و میل همه اجزاء هم بدو مکان محال است بنابراین هر عنصر فقط يك مکان طبیعی دارد و مکان واحد عناصر بقسمی که مستدلاً ثابت گردید در داخل اجرام سماوی است و چون افلاك، بسیط و متشابه الاجزاء اند و عناصر نیز متشابه الاجزاء میباشد و خلأ نیز محال است. بنابراین اصول، افلاك و عناصر، بشکل کره هستند و فلکها که محدّد جهاتند در درون یکدیگر واقعند و در جوف فلک قمر کره آتش بر سه عنصر دیگر احاطه دارد و کره هوا بر کره آب محیط است و کره خاک که در مرکز جهان است بوسیله کره آب احاطه شده است.

گفتار سوم

مزاج و مرکبات

این گفتار مشتمل بر پنج فصل است :

فصل اول - حقیقت مزاج :

عناصر چهار گانه ممکن است بایکدیگر بیامیزند و در یکدیگر تأثیر کنند بقسمی که عنصر گرم، سرد تر شود و عنصر سرد گرم تر گردد و همچنین خشکی و تری از حالت خود بگردند و در نتیجه کیفیت واحدی در آمیخته بوجود آید.

این چنین آمیزش را مزاج میگویند. در مزاجات، صورتها که قوه فاعله هستند باقی میمانند و کیفیتها تغییر میکنند و کیفیات محسوسه دیگری از آنها بوجود میآید، اگر صورتها همه از میان بروند فساد پیش میآید نه مزاج و هر گاه يك صورت غالب گردد و صورت دیگری مغلوب شود انقلاب حاصل میآید پس در مزاج باید که صورتها باقی باشند و مراد ارسطو از بقای قوای عناصر، باقی بودن قوای فاعله است چه قوه انفعالی در حال فساد هم باقی میماند و تنها قوه فاعله از میان میرود.

گفتیم که در مزاج باید کیفیتها تغییر کنند چه اگر کیفیات اجسام تر کیب کننده بجای خود بمانند آن اجسام، مجاور یکدیگر گردند و مزاجی تشکیل نمیدهند. بهر حال بر حسب تصور، مزاج بر دو قسم است : مزاج مایل و مزاج متعدل.

اما مزاج متعدل غیر ممکن الوجود است زیرا میبایست هیچ عنصری بر آن غالب و مستولی نباشد و در نتیجه حیّز طبیعی خاص ندارد و چون حیّز طبیعی ندارد نه متحرك خواهد بود نه ساکن و جسم عنصری غیر متحرك و غیر ساکن که فاقد حیّز

طبیعی باشد وجود نخواهد یافت بنابراین در هر مزاجی یکی از عنصر های دیگر غلبه دارد .

فصل دوم - کرات چهارگانه عناصر :

۱- زمین دارای سه طبقه است یکی طبقه حول مرکز که خاک محض است. دوم طبقه متوسط که با آب آمیخته است و بصورت گل است . سوم طبقه روی زمین که قسمتی از آن در زیر دریا است و با آب آمیخته و قسمت کمتر آن از دریا بیرون است . چون مواد ارضی با آب و مواد مائی بماده های ارضی تبدیل مییابد در روی زمین پستی و بلندی پیدا میشود و قسمتی از زمین را آب فرا نمیگیرد و هوا آنرا پر میکند . این امر خود عنایتی است الهی تاحیوانات بری بتوانند از هوا تغذیه کنند و زنده بمانند . زمین از آنجهت سخت شده تا آرامش و سکون روی آن ممکن باشد و اجزاء آن مانند آب و هوا روی هم نلغزد .

۲- هوا دارای چهار طبقه است یکی طبقه ای که مجاور زمین است و از آب مجاور رطوبت میگیرد و بواسطه حرارت زمین که از خورشید گرفته و با آن منتقل کرده گرم میباشد. دوم طبقه ای که دارای رطوبت است ولی بواسطه دوری از زمین حرارتش کمتر است - سوم طبقه هوای خالص که از رطوبت خالی است. چهارم طبقه آمیخته بدخان که با دود متصاعد از زمین اختلاط یافته است .

۳- آتش فقط يك طبقه دارد و کره آتش دارای رنگ و ضوئ نیست زیرا رنگ و ضوئ از اختلاط بادخان حاصل میشود چنانکه هر گاه آتش قوی باشد شعله آن رنگ ندارد و در حقیقت رنگی که از شعله چراغ بنظر میرسد از آتش نیست بلکه از ماده دهنیه ایست که در چراغ میسوزد بنابراین کره اثر که در آن دخان و ظلمت نیست رنگ ندارد .

فصل سوم - موجودات متکون از بخار :

میدانیم که آفتاب بر زمین میتابد و رطوبتی را که در باطن زمین است بصورت بخار در میآورد. قسمتی از بخار که در زیر کوههاست و کوهها را بپوشانده اند

در باطن زمین باقی میماند و بصورت معادن درمیآید البته ممکن است بخار در کوهها هم منفذی بیابد و متصاعد گردد.

در هر حال از بخار، ابر و باران و برف و تگرگ و قوس قزح و هاله و چیزهای دیگری تولید میگردد.

الف- چگونگی تشکیل ابر: بخار گرم زودتر از سرما متأثر میشود بهمین دلیل است که در زمستان بخار حمام با برخورد به برودت مختصری بصورت قطرات آب درمیآید و باز بهمین جهت است که هر گاه آب گرم و آب سرد را در زمستان باهم بزمین بریزیم آب گرم زودتر منجمد میشود زیرا حرارت، آنرا لطیف تر و سریع التاثرتر ساخته است.

مثال دیگر جهت توضیح این معنی آنکه چون بخواهند در تابستان آب را خنک سازند آب را پیش از غروب آفتاب در معرض هوا قرار میدهند تا اول گرم شود و پس از گرم شدن زودتر سرد گردد.

بخارهای متصاعد از زمین هر گاه قوی بوده و حرارت خورشید نیز ضعیف باشد چون بطبقه هوای سرد برسد متراکم میشود و بصورت ابر درمیآید و بسا هست که باد بخارها را بطرف یکدیگر براند و آنها را متراکم گرداند لکن اگر بخار ضعیف بوده یا حرارت خورشید زیاد باشد یا هر دو شرط فراهم گردد ابر تولید نمیشود و بهمین جهت است که در روز تابستان کمتر ابر دیده میشود.

ب- باران: هر گاه ابر سرد تر شود منعقد میگردد و بصورت قطرات باران درمیآید و بزمین میریزد.

ج - برف: ممکن است بخار پیش از آنکه بصورت قطره درآید منجمد شود در چنین حالتی برف تولید میشود.

د - تگرگ: گاهی پس از آنکه قطرات آب بهم پیوست حرارت جوانب، برودت را بداخل آن میراند و سپس هوای سرد در آن تأثیر میکند و آنرا منعقد میسازد و تگرگ تولید میگردد. چون در تابستان هوای مجاور زمین گرم است تگرگ کمتر

فرو میریزد و بیشتر، موسم ریزش تگرگ پائیز و بهار می باشد .

ه - قوس قزح : بخار مرطوب گاه صیقلی میشود و قطعه صیقلی در محل

خاص و با نسبتی خاص در برابر خورشید قرار میگیرد و همچنانکه صورت شیئی مرئی با فاصله خاص نسبت بآینه و بیننده در آینه منعکس و قابل رؤیت میشود صورت خورشید هم در قطعه لطیف صیقلی بخار منعکس میگردد و تشکیل قوس قزح^۱ میدهد و چون فاصله اجزایش نسبت بخورشید یکسان است بصورت دایره دیده میشود لکن چون خورشید در قطب دایره است و مقداری از دایره در زیر قرار میگیرد و قابل دیدن نیست، از این رو قوس قزح بصورت دایره کامل در نمی آید.

قوس قزح پیش از ظهر در جانب مغرب و بعد از ظهر در جانب مشرق دیده میشود و هنگام ظهر که خورشید در وسط السماء است گاهی در زمستان قوس کوچکی قابل رؤیت است. قوس قزح سه رنگ دارد و گاهی هم رنگ متوسط آن موجود نیست.

و - هاله : هاله دایره ایست گرد ماه و سبب آن شبیه بسبب ایجاد قوس قزح

است بدین معنی که بخار مرطوب گاه صیقلی میشود و در موضعی که اگر آینه ای گذاشته شود صورت ماه در آن می افتد و بیننده آنرا می بیند عکس ماه در آن بخار لطیف صیقلی ظاهر میشود و بینندگان آنرا می بینند. حال اگر دور بیننده چندین آینه به نسبت های مخصوص گذاشته باشند صورت در همه آینه ها قابل رؤیت است و هر گاه آینه ها با هم پیوسته باشند بصورت دایره ای رؤیت میشوند اما چون بخار متوسط، نزدیک جسم مضمئی شود تیره بنظر میرسد و چون از آن دور گردد قابل رؤیت میباشد و از این جهت وسط دایره خالی بنظر میرسد. بر خلاف ذره که در آفتاب پیدا و در سایه ناپیداست بخار متوسط، در نزدیکی جسم مضمئی ناپیدا میشود و از این جهت شبیه بستارگان است که در روز دیده نمیشوند. ممکنست بی آنکه هوا بارانی باشد در هنگام سرما هاله پیدا شود زیرا رطوبت مختصری کفایت که بخار لطیف را که خالی از دود و ابر باشد صیقلی سازد و صورت ماه در آن منعکس گردد .

۱- قوس قزح نتیجه تجزیه طیف شمسی است. و از تجزیه طیف شمسی هفت رنگ (بنفش، نیلی، آبی، سبز، زرد، نارنجی، قرمز) حاصل میشود .

فصل چهارم - موجودات متکون از دخان؛

دخان ترکیبی از آتش و ماده ارضیه است که قسمتی از آن در زمین فرو میرود و از آن معدنیات بوجود میآید و قسمتی هم متصاعد میشود و چون طبیعت آتش بر آن غلبه دارد هوا را میشکافد و بطرف کره اشرپیش میرود. از دخان چند حادثه جوی از قبیل باد و شهاب و شفق و ستاره دنباله دار و رعد و برق و صاعقه بوجود میآید.

الف - باد: تولید باد باین نحو است که دخان چون با سرما مصادف شود سنگین میشود و بطرف پائین حرکت میکند و به هوا حمله و رمیگردد در نتیجه هوا بحرکت میآید و از آن باد که هوای متحرک است تولید میشود.

ب - شهاب: چون دخان از هوای متوسط بگذرد و مشتعل گردد و استتاله پیدا کند بصورت شهاب^۱ در میآید و پس از مدتی یا بکلی خاموش میگردد یا اینکه بصورت آتش خالص در میآید و در هر حال پس از تغییر حالت، دیگر قابل دیدن نیست. البته اگر برودت بر دخان قوت یابد خاموش میشود و به هوا متبدل میگردد و اگر ناریت غلبه یابد صورت آتش خالص بخود میگیرد.

ج - ستاره دنباله دار: هرگاه دخان غلیظ باشد و مشتعل گردد و مدتی در نزدیکی آتش باقی ماند در این هنگام بصورت ستاره دنباله دار در میآید و چون متصل بآتش است و آتش بمقعر فلک اتصال دارد آتش با فلک دور میزند و دود که بصورت ستاره دنباله دار در آمده نیز پیوسته با آن میچرخد.

د - شفق: گاهی دخان مانند ذغالی که تازه آتش خاموش شده باشد در آسمان، قرمز نمودار میشود و سرخی آسمان که آنرا شفق مینامیم از این نوع دخان است گاهی هم دخان بصورت ذغال سیاه در میآید و مانند ثقبه تاریکی بنظر میرسد.

۱- نظراتی که حکمای قدیم درباره شهاب و ذوات الاذنب و اموری از این قبیل اظهار داشته اند امروزه قابل قبول نیست لکن چون مربوط به اموریست که آزمایش آن هرگز برای قدما ممکن نبوده فرضیه های آنان مبتنی بر حدسیات بوده است و مع هذا این قبیل فرضیه ها نمودار اندیشه های عمیقی است که حتی باتصرف در تعبیرات و اصطلاحات میتوان برخی از اصول و مبانی آنها را با نظرات علمی امروزه نزدیک گردانید.

هـ - رعد و برق و صاعقه: ممکن است مقداری ازدخان در میان ابرها باسرما مصادم گردد و بهوا منقلب شود آنگاه هوا، ابرها را سخت بحرکت آورد. از این چنین حرکت شدید ابرها، صوت و نور و حرارت بوجود میآید، صوت آنرا رعد و روشنی آنرا که از اشتعال هوا و دخان پدیدار شده برق مینامند گاهی هوا و دخان مشتعل، متراکم و سنگین میشود و ابرها آنرا بطرف زمین دفع میکنند و این چنین شیئی که آتش لطیفی است صاعقه نامیده میشود. صاعقه در اشیاء نرم و در لباس تأثیر میکند و آنها را میسوزاند. همچنین در اشیاء سرد مؤثر است چنانکه آهن و طلا را ذوب میکند، صاعقه ممکنست زر را در کیسه بسوزاند و بکیسه آسیبی نرساند و نیز ممکنست باشیئی مذّهب مصادم شود و طلای آنرا ذوب کند و خود شیئی را بسوزاند. همیشه رعد و برق باهم همراهند منتهی چون ادراك چشم بیشتر است و رؤیت، بدون زمان انجام مییابد از این روی برق را می بینیم و تا مدتی صدای رعد را نمی شنویم چنانکه ما هرگاه از دور بگازری نگاه کنیم حرکات او را می بینیم و پس از مدتی صدای چوب رختشوئی او بگوش ما میرسد. رعد وقتی شنیده میشود که حرکت هوائی که میان صوت مسموع و گوش ما است بگوش برسد و گاهی گوش چنین حرکتی را ادراك نمی کند و لذا صدای رعد را نمی شنود

فصل - پنجم معادن :

معادن ازدخان و بخاری که در زیر زمین محبوس می ماند تولید میشود و از امتزاج دخان و بخار، مزاجهای گوناگون حاصل میآید. هر مزاج برای صورتی خاص مستعد میشود و صورتهای مناسب از طرف و اهب الصور بآنها افاضه میگردد و باین ترتیب معدنیات گوناگون بوجود میآیند. هرگاه دخان، غالب باشد موادی از قبیل نوشادر و گوگرد تولید میگردد و هرگاه بخار، غالب باشد و منعقد گردد و رطوبت از میان برود یعنی ماده مائی آن بیفسرد چیزهائی از قبیل یاقوت و بلور تولید میشود که بآسانی قابل ذوب نیستند و قابلیت چکش خوری نیز ندارند زیرا ماده دهنی که از رطوبت است در آنها وجود ندارد.

هر گاه رطوبت بصورت مادهٔ دهنی در اجسام معدنی وجود داشته باشد و حرارت مخفی در گوهر آنها کاهش یابد و حرارت در رطوبت آن تأثیر کند و رطوبت را بصورت مادهٔ دهنی در آورد و برودت را بشکند مقداری مادهٔ هوائی بآن آمیخته میشود و مادهٔ ارضی نیز در آن باقی میماند؛ این چنین معدنیات قابل ذوبند زیرا گوگردی که در آنهاست بذوب آنها مدد میکند و رطوبت، روان میگردد و میخواهد بصورت بخار صعود کند اما مادهٔ ارضی که بآن چسبیده است بخار را بخود جذب میکند و از این دفع و جذب حرکت دوری پیدا میشود و در نتیجهٔ آن، اجزاء متفرق نمیگردند؛ مس و آهن از این قبیل اند که مزاج آنها مستحکم و پابرجاست.

هر گاه امتزاج ضعیف باشد بخار از آن جدا میشود و ممکنست مادهٔ ارضیهٔ آن ته نشین شود و بر اثر حرارت زیاد، بخار آن متصاعد گردد و وزن جسم کم شود چنانکه قلعی از این قبیل معدنیات است.

گاهی به برخی از معدنی که ذوب آنها دشوار است گوگرد و زرنیخ می آمیزند و ذوب آنها را آسانتر میسازند چنانکه بابرادهٔ آهن و خارصینا (مارقشیشا) چنین میکنند باری هر چه مادهٔ مائی آن بیشتر باشد و با برودت منعقد گردد با حرارت ذوب میشود مانند شمع و هر چه مادهٔ ارضی در آن غالب باشد با حرارت منعقد میشود و با برودت ذوب میگردد مانند نمک که انعقاد آن بوسیلهٔ حرارت بایاری خشکی ارضی است.

بطور کلی حرارت، هم بر طوبت یاری میرساند و هم خشکی را مدد میکند و مایهٔ افزایش خشکی و تری میشود. هر گاه در چیزی، هم مادهٔ ارضی و هم رطوبت وجود داشته و مادهٔ ارضی مناسبتش با حرارت زیاد تر باشد منعقد میگردد و دیر ذوب میشود چنانکه آهن چنین است

بهر حال تفصیل این مطالب را باید در صناعت کیمیا و چند صنعت دیگر مطالعه کرد.

گفتار چهارم

نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی

فصل اول : نفس نباتی

هر گاه عناصر بهم بیامیزند و مزاجی کامل تر و نزدیکتر باعتدال و دورتر از تضاد کیفیات بسازند مستعد صورتی شریف تر میشوند. آن صورت شریف تر نفس نباتیست که دارای سه قوه است .

۱- **قوه مغذیه :** گیاه بوسیله قوه مغذیه جسمی را که بالقوه مشابه با جسم خود گیاه است میگیرد و آنرا شبیه اجزاء جسم خویش میسازد و درهمه جسم جریان میدهد تا بدل مایتحلل آن واقع شود . در آخر عمر این قوه ضعیف میشود و نمیتواند اجزاء تحلیل رفته را جبران کند .

۲- **قوه منمیه :** قوه منمیه افزایش جسم را از همه جوانب بنحو مناسب موجب میشود و این چنین فعل را که تا حدی معین جریان دارد «نمو» مینامیم .

۳- **قوه مولده :** چون نموبعد کمال خود رسد قوه دیگری ظاهر میگردد که بوسیله آن جزئی که بالقوه مماثل با جسم است پیدا میشود و از آن جزء ، مثل آن جسم موجود میگردد پس تخمه گیاه و نطفه حیوان از قوه مولده بوجود میآید .

این سه قوه متعلق به يك نفسند و آنرا نفس نباتی مینامند زیرا تغذیه و نمو و تولید هر سه بیکدیگر پیوسته اند . ما نمیتوانیم حقیقت نفس نباتی را دریابیم و قوای سه گانه نفس نباتی را تنها از روی افعال سه گانه آن تشخیص میدهیم و بهمین دلیل است که برای هر يك از این قوی اسمی از فعل آن مشتق ساخته ایم و آنرا بدان نام نامیده ایم .

فصل دوم - نفس حیوانی

هر گاه مزاج از مزاج نباتی کاملتر شود و باعتدال نزدیکتر گردد مستعد صورتی شریفتر از صورت نبات میشود و آن صورت 'نفس حیوانی' است زیرا حیوان قوای نباتی را دارد و علاوه بر آن دارای دو قوه دیگر است: یکی قوه مدر که و دیگر قوه محر که، کار قوه مدر که دریافتن حوادثی است که در درون یا بیرون از جسم حیوان جریان دارد و کار قوه محر که ایجاد حرکت بالاراده در حیوان است. دو قوه مدر که و محر که ناشی از یک نفسند زیرا افعال این دو قوه بیکدیگر پیوسته اند؛ چون حیوان امری را ادراک کند در او میل پیدا میشود و میل، موجب حرکت میگردد اگر حرکت برای طلب باشد از آن به میل شهوی تعبیر می کنیم و هر گاه حرکت برای گریز باشد آنرا قوه غضبی مینامیم البته حیوان، امور و اشیائی را که ملایم با طبع او باشد طالب است و از امور و اشیائی که منافی با حیات او باشد گریزان است ممکنست در بعضی از حالات قوه شهوی یا قوه غضبی ضعیف باشد، ضعف قوه شهویه را کراهت و ضعف قوه غضبیه را خوف مینامیم.

برای وجود یافتن حرکت در حیوان اراده لازمست تا فرمان دهد و نیروئی در عضلات و اعصابست که فرمان اراده را اطاعت میکند. بنابر آنچه گفته شد، ادراک، سبب میل است و میل، موجب حرکت بالاراده میشود. ادراک حیوان، منحصر بحواس ظاهره نیست چه اگر فقط حیوان بوسیله حواس ظاهره ادراک میکرد، میبایست از تصور مجدد اشیاء و اموری که یکبار دیده عاجز باشد و حال آنکه چنین نیست و حیوان خاطره ای از تصورات خود ضبط میکند و در موقع بیدار می آورد.

هر گاه ادراک حیوان، بحواس ظاهره انحصار داشت، گوسفند عداوت گرگ را نسبت بخود، در نمی یافت زیرا عداوت، امری نیست که بوسیله حواس ظاهره قابل ادراک باشد بعلاوه حس باطنی است که محسوسات گوناگون را جمع آوری مینماید و بامجموعه آنها وحدت یک موضوع را بما می شناساند. مثلاً در یکوقت رنگ عسل را بچشم می بینیم و در وقت دیگر مره شیرین آنرا می چشیم. از آن پس همیشه بمحض دیدن

عسل، در میباییم که عسل، همان چیز زرد و شیرین است. علم با اجتماع این دو صفت در يك شیئی، کار چشم یا کار قوه دایقه نیست بلکه علاوه بر حواس ظاهره، در حیوان، حس دیگری موجود است که بمنزله حاکم است و همه امور نزد او جمع میشوند و وی نسبت بآن امور، حکم میدهد.

بنابر آنچه گفته شد، حیوان، علاوه بر حواس ظاهری دارای حواس باطنی از قبیل حس مشترك و ذاکره و مخیله و واهمه و مفکره میباشد.

اینک باید نخست از حواس ظاهری و سپس از حواس باطنی حیوان سخن گوئیم:

مبحث اول - ادراکات ظاهری

۱- حس لمس - حس لمس در همه اجزاء پوست و گوشت پراکنده است و بوسیله آن گرمی و سردی، تری و خشکی، سختی و نرمی، درشتی و نغزی، سبکی و سنگینی، ادراک میشود. جسمی لطیف که از آن بروح حیوانی تعبیر میکنیم، این آثار را بیوست و گوشت میرساند و آنگاه اثر حس در اعصاب جریان مییابد و این قوه چنانکه خواهیم دید از دماغ و قلب بهره مند است و تا کیفیت بشره بکیفیت قابل لمس تبدیل نشود لامسه بر ادراک آن قادر نیست بدینجهت است که اگر لامسه جسم سردی را لمس کند و پس از آن جسم دیگری را که در برودت مساوی جسم اول باشد لمس نماید ادراکی از آن حاصل نمیکند ولی گرمی جسم گرمتر یا سردی جسم سردتر را درمی یابد.

۲- حس شامه: حس بویائی در دوزائده دماغ است که بشکل سرپستان میباشد و وسیله رسیدن بو باین دوزائده جسم لطیفی است که^۱ با اجزاء بویا می آمیزد و این جسم لطیف برای حیوانات برّی مانند هوا و برای حیوانات آبی مانند آب است. لازم نیست که اجزاء جسم بویا در هوا موجود باشد بلکه هوا بر اثر مجاورت،

۱- امروزه ثابت شده که بویی که بوسیله شامه ادراک میشود همان ذرات جسم مشعوم است که شامه را متأثر میسازد منتهی چون حکمای قدیم ذره را چنانکه باید نمیشناختند و لطافت آنرا در نمی یافتند بجسم لطیف خارجی قائل بودند.

تغییر حالت میدهد و از طرف واهب الصور، صورت جسم بویا باز، افاضه میشود اما نمیتوان گفت که رایحه بهوا منتقل میگردد زیرا رایحه عرص است و عرض قابل انتقال نیست.

دلیل آنکه هوا تغییر حالت میدهد آنست که بعضی از حیوانات بوی را از چندین فرسخ حس میکنند چنانکه یونانیان حکایت میکنند که در یکی از جنگها بوی مردار بمرغان مردار خوار از چندین فرسخ رسید و آن مرغان بوی آن مردار را بشهری که دویست فرسخ فاصله داشت رسانیدند. این امر ثابت میکند که هوا از رایحه مردار منفعل گردیده و تغییر حالت داده است و مرغان نیز حواس آنرا ادراک کرده و منتقل ساخته اند و گرنه بخار مردار نمیتواند تا این حد در هوا منتشر گردد.

۳- **سامعه** : حس سامعه قوه ایست که در عصبی در ته صماخ بودیعه گذاشته شده است و این عصب در ته صماخ مفروش است و مانند پوستی که بر طبل بکشند کشیده شده است، و وسیله شنیدن صوت است. صوت از تموج هوا پیدا میشود و تا آنجا که حرکت هوا منتهی گردد پیش میرود. صوت یا از برخورد دو چیز بشدت یا از جدا شدن دو چیز بسختی بر اثر حرکت هوا تولید میشود حال اگر این حرکت بهوای را که در صماخ برسد قوه ای که در عصب است حرکت را ادراک میکند، چنانکه هرگاه در آب سنگی بیاندازیم دایره هائی متحد المرکز بر سطح آب پیدا میشود و بتدریج دایره ها وسیع تر لکن موجش کمتر میشود تا آنگاه که موج از میان میرود.

همچنین امواج هوایی بصورت دایره هائی متحد المرکز وسعت می یابد تا آنگاه که اثر حرکت از میان برود و دایره ای تشکیل نشود. هرگاه در طاس آب سنگی بیاندازیم دایره موج وجود وسعت می یابند تا بکنار طاس میرسند و پس از رسیدن بکنار طاس موج باز میگردد و همچنین ممکن است امواج هوا بچیزی برخورد و منعطف شود. از انعطاف صوت، صدا (انعکاس صوت) حاصل میشود و چون انعکاسات صوتی بهم پیوندند صوت دوام می یابد این است که در حمام و در زیر کوه انعکاسهای صوتی تکرار میشود و صدا می پیچد.

۴- چشائی: چشائی قوه ایست که در عصبی که در ظاهر زبان است بودیعه گذاشته

شده و ماده لعابی که در زیر زبان است و طعم ندارد با چیز چشیدنی میآمیزد و تغییر حالت

میدهد و طعم شیئی بعصب ذائقه میرسد و باین ترتیب مزه اشیاء را در مییابیم .

۵- بینائی: بینائی قوه ایست که در دو عصب مجوفی که در مقدم دماغ است

قرار دارد و واسطه آن رطوبتی است که شفاف و شبیه به یخ است و از اینرو آنرا جلیدیه

مینامند . دیدن بوسیله مقابله جسم مرئی و انطباع صورت آن در جلیدیه و رسیدن اثر

بعصب باصره و وصول آن بحس مشترك صورت میگیرد همچنانکه صورت اشیاء با

مقابله در آینه حاصل میشود و اگر آینه نفس میداشت صورت منطبع در خود را

ادراك میکرد .

آنچه گفتیم نظر ارسطو درباره ابصار است اما پیش از ارسطو بر مبنای اینکه

میان حاسه و محسوس باید اتصال باشد برخی گفتند که اجزائی از چیز مرئی جدا

میشود و بچشم میرسد و وصول آن اجزاء بچشم با تأثیر و تأثرهای دیگرى موجب

دیدن است لکن این نظر بـزودی مردود شد زیرا اگر این مبنی درست میبود

میبایست جسم مرئی با دیده شدن نقصان یابد و اجزاء خود را بتدریج از دست

بدهد و حال آنکه چنین نیست .

پس از رد نظر مزبور رأی دیگری اظهار شد بدینقرار که گفتند چیزی از چشم

بنام شعاع صادر میشود و بـجسم مرئی میرسد . اما این نظر نیز قابل قبول نیست چه چشم

یکدفعه نیمی از آسمان یا نیمی از جهان را ادراك میکند و چگونه میتواند چیزی که

چنین وسعتی داشته باشد یکباره از چشم خارج گردد از این رو برخی از اطباء گفتند که

شعاع اندکی از چشم بیرون میآید و با هوا میآمیزد و متحد میگردد و هوای آمیخته

با شعاع ، موجب ابصار است این سخن هم درست نیست زیرا اولاً اگر موجب ابصار

اشعه منفصل از چشم می بود می بایست هر گاه چند نفر یکجا جمع باشند شخصی که

چشمش ضعیف است بینائیش قویتر شود زیرا اشعه چشم دیگران میبایست ضعف

روشنی چشم او را تدارك کند، ثانیاً شعاع اگر عرض باشد قابل انتقال نیست و اگر جسم

باشد و از چشم جدا ماند در چشم تأثیر نمیکند و هر گاه متصل باشد و مانند رشته‌هایی با طرف بپراکند میبایست با ورزش باد مایل گردد و اجسامی را که مقابل بیننده نیست ببیند و حال آنکه بالمشاهده چنین نیست و اگر بگوئیم شعاع، هوا را منفعل میسازد و هوا متصل بچشم است دیگر خروج شعاع از چشم ضرورت ندارد چه شیئی مرئی به هوا اتصال دارد و هوا بچشم متصل است.

ثالثاً اگر شعاع از چشم خارج میشد میبایست شیئی واحد را در نزدیکی و دوری بیک اندازه ببینیم زیرا در هر دو حالت شعاع همه جسم را ملاقات میکند و سطح تلاقی در هر دو حالت یکی است و اگر از دور قسمتی از آنرا ملاقات میکرد همه آن قابل رؤیت نبود.

بنابر آنچه گفته شد رأی ارسطو را درباره ابصار باید پذیرفت و رأی وی چنانست که بوسیله مقابله صورت شیئی مرئی بوساطت هوا در چشم منطبق میگردد و هوای فاصل میان جسم مرئی و چشم بشکل مخروطی است که قاعده آن جسم مرئی و رأس آن در چشم بیننده است. جسم مرئی خواه مستدیر باشد یا بشکل دیگر هوای واسطه همیشه مخروط است و هر چه جسم مرئی دورتر باشد طول مخروط بیشتر میشود و در نتیجه زاویه مجسمه‌ای که رأس مخروط در چشم بیننده تشکیل داده کوچکتر میگردد تا جائی که دیگر قابل رؤیت نیست، در حقیقت چیزی را که چشم ادراک میکند همان زاویه مجسمه است و با این بیان کوچکتر دیده شدن از دور توجیه میشود و تفصیل ابصار را باید در علم مناظر مطالعه کرد.

خلاصه آنکه امور محسوسه عبارت از رنگ و شکل و حرکت و سکون و طعم و بوی و صوت و امور ملموسه است. پنج امر دیگر از مدرکات فرعی اند و آنها عبارتند از حس اندازه (کوچکی و بزرگی) و حس فاصله (دوری و نزدیکی) و حس تعداد، حس شکل، حس جنبش و آرامش. در این امور فرعی بیش از محسوسات اصلی اشتباه رخ میدهد.

مبحث دوم - حواس باطنی

حواس باطنی نیز پنج است : حس مشترك ، قوه مصوره ، قوه واهمه ، قوه ذا کره ، قوه مخيله .

۱- حس مشترك : حس مشترك جمع کننده محسوسات حواس ظاهره است و حسهای ظاهری بمنزله فرزندان اویند، بوسیله حس مشترك است که ما چون رنگ و شکل جسم را می بینیم و آوازی از آن میشنویم تشخیص میدهیم که رنگ و شکل و آواز هر سه از يك جسم است .

۲- قوه مصوره : قوه مصوره صورتهائی را که در حس مشترك است حفظ میکند و حفظ ، غیر از انطباع صورتهاست چنانکه در آب، اشیاء منطبع میشوند ولی حفظ نمی گردند .

۳ - قوه واهمه یا وهمیه : قوه وهمیه قوه ایست که بوسیله آن حیوان میتواند از محسوس بامور غیر محسوس پی برد . بوسیله همین قوه است که فی المثل گوسفند دشمنی گرگ را درمی یابد . قوه وهمیه در حیوان بمنزله عقل در انسان است .

۴- قوه ذا کره : قوه ذا کره بمنزله خزانه قوه وهمیه است و از این جهت بقوه مصوره شبیه است . منتهی مصوره، محسوسات حس مشترك را حفظ میکند و ذا کره، محسوسات قوه وهمیه را نگاه میدارد تا بموقع، خاطره آنرا بیاد آرد .

حس مشترك و قوه مصوره در مقدم دماغ جای دارند و جای وهمیه و ذا کره مؤخر دماغ است و قوه مخيله در وسط دماغ واقع است .

۵ - قوه مخيله : کار قوه مخيله آن است که از خزانه مصوره و خزانه ذا کره موادی برمیدارد و در آنها ترکیب و تفصیل بعمل میآورد . مثلاً در خیال، انسانی میسازد که پرواز کند یا شخصی تصور میکند که تنش نیمی آدم و نیمی اسب باشد، اما مخيله بدون مثال و زمینه سابق چیزی از خود بوجود نمی آورد . کار دیگر مخيله تفتیش و جستجو است همچنانکه چشم آلتی دارد که بوسیله آن میگردد و اشیاء مختلفی را پیدا

می‌کند مخیله نیز آلتی است که برای جستجوی صور و معانی در حرکت است و چون از این جهت آلت فکر است آنرا مفکره نیز نامیده‌اند لکن در حقیقت قوه مفکره عقل است، مخیله معانی را باهم از راه مشابَهت یا تضاد یا مجاورت زمانی و مکانی مرتبط می‌سازد و بدین ترتیب معانی و صور فراموش شده را بخاطر می‌آورد. محاکاة و تمثیل یکی دیگر از خواص مخیله است مثلاً هر گاه چیزی را تقسیم کنیم در ذهن ما، صورت درختی که دارای شاخه‌ها است پیدا می‌شود و چون در مقام ترتیب چیزها بر آئیم صورت پله نردبان در ذهن ما ظاهر می‌گردد، مخیله بمنزله حد اوسط است یعنی همچنانکه اگر حد اوسط نباشد نتیجه‌ای از قیاس حاصل نمی‌گردد اگر مخیله هم نباشد از صور معانی نتیجه‌ای بدست نمی‌آید. قوه مخیله پیوسته در حرکت است و حتی در خواب از کار باز نمی‌ایستد.

بهر حال قوای ظاهری و قوای باطنی همه آلاتند و در حقیقت، فاعل همه این اعمال چیزیست واحد و غیر مادی که اعضاء بدن آلت اویند و آن نفس است همه اندامها و نیروها فرمان بردار نفس‌اند چنانکه محرکه آلت جلب منافع و دفع زیانها برای نفس است و قوای مدرکه بمنزله جاسوسان و بازرسان اویند و مصوره و ذا کره خزانه دار وی‌اند و قوه مخیله وسیله احضار صور و معانی در محضر او است،

فصل سوم - نفس انسانی

چون عناصر، کمال پذیرند و بدرجه‌ای برسند که کاملتر از آن ممکن نباشد از طرف واهب الصور نیکوترین و شریف ترین صورتها بآن ارزانی میشود. نطفه انسانی که از بهترین غذا های نباتی و حیوانی و معدنی گرفته شده، کاملترین ماده عنصریست که در بدن انسان پرورش می‌یابد و غذایش لطیف تر از غذای حیوان و نبات است و از معدنیات بهتری بهره‌مند میشود تا بدرجه‌ای میرسد که بآن شریف ترین صورتها یعنی نفس انسانی افاضه می‌گردد. نفس انسانی دارای دو قوه است: یکی قوه عالمه و دیگری قوه عامله: قوه عالمه نیز دو شعبه دارد یکی را قوه نظری مینامیم و بوسیله آن مثلاً

بوجود خالق و حدوث جهان پی میبریم . قوه دیگر آن قوه عملی است که بواسطه آن بر ماهیت اعمال خود آگاه میگردیم، چنانکه بواسطه همین قوه پی میبریم که ستمکاری، زشت است . علمی که برای ما از این راه حاصل میگردد گاه کلی و گاه جزئی است فی المثل علم ما بزشتی ستم، کلی است و علم ما باینکه فلان شایسته نیست که ستم پیشه کند، علم جزئی است .

قوه عامله نیروئی است که ما را از روی عقل و تفکر بحرکت درمیآورد و آنرا عقل عملی نیز مینامند لکن اطلاق عقل بر قوه عامله بعنوان اشتراك لفظی است چه عقل عملی، ادراك نمیکند و مانند قوه محرکه در حیوانات است با این تفاوت که اولاً قوه عامله در انسان بر حسب مقتضای عقل عمل میکند در صورتیکه قوه محرکه حیوانات تابع عقل نیست . ثانیاً قوه محرکه حیوانات برای طلب منفعت و دفع ضرر آنی است و داعیه آن شهوت حیوانی میباشد . اما عقل عملی، خیر و ثواب و سود آینده را طالب است و مطلوب آن امری عقلی است و ممکن است طالب امری باشد که در حال حاضر، رنج آور بوده ولی متضمن فرجامی نیک باشد.

این نیروها که یاد کردیم همه را اصلی است که از آن به «نفس انسانی» تعبیر میکنیم . نفس انسانی دو جنبه دارد: یکی جنبه عالی که ملاً اعلی است و قوه نظریه از این جنبه برای آدمی حاصل است و قوه نظری باید دائم القبول باشد . جنبه دیگر نفس انسانی، جنبه سافله آنست که بتدبیر بدن اشتغال میجوید و قوه عامله ناشی از این جهت میباشد.

برای آنکه حقیقت نفس انسانی را بازشناسیم باید اول قوای مدرکه را بشناسیم تا دریابیم که قوای ظاهری و باطنی همه جسمانی اند و آدمی را علاوه بر مدرکاتی که جانوران دیگر دارند نوع خاصی از ادراك حاصل است که قوه دراک که آن جسمانی نتواند بود . برای بیان این حقیقت میگوئیم ادراك، عبارت از گرفتن صورت است و مراتبی دارد. یکی از مراتب آن ابصار است فی المثل ما بآیدن، صورت انسان را در مییابیم اما این صورت دارای شکل مخصوص و مقدار معین و وضع خاص و عوارض غریبه دیگر است که همه

خارج از حقیقت انسانیت و زائد بر انسانیتند . ما با چشم نمیتوانیم انسانیت مجرد از عوارض را دریابیم . مرتبه دیگر تخیل است که وسیله آن قوه متخیله میباشد . در این مرتبه ادراک، نیز صورت انسان یا هر صورت دیگری دارای شکل و مقدار و وضع خاص و همراه با لواحق و عوارض میباشد و فرق آن با قوه باصره و قوای ظاهری دیگر در این است که اگر شیئی مرئی غایب گردد ، صورت آنهم از قوه باصره محو میشود در صورتیکه با غیبت شیئی موضوع تخیل، صورت آن از قوه متخیله غالباً ناپدید نمیشود . بنابراین ، صورت خیالی از ماده دورتر است و معیناً در صورت خیالی شکل و وضع و مقدار و رنگ وجود دارد که از حقیقت انسانیت خارج است و قوه متخیله نمیتواند صورت مجرد انسانیت و حقایق مجرد دیگر را بدون عوارض و لواحق ادراک کند . چون مدرکات این قوی دارای اندازه اند و شکل و اندازه با آنها همراه است ، قوایی که آنها را درمییابند نیز باید دارای اندازه باشند و از این روی قوای دراک که این امور ، جسمانی اند . قوه وهمیه که از محسوس بغیر محسوس پی میبرد ، اختصاص با انسان ندارد و حیوانات دیگر هم از آن برخوردارند و بوسیله این قوه است که میش علاقه خود را بیره خویش احساس میکند و موش عداوت گربه ، و گوسفند عداوت گرگ را درمییابد . این قوه هم بماده تعلق میگیرد زیرا اگر چه از محسوس بغیر محسوس پی میبرد اما تا صورت محسوس نباشد معنی غیر محسوس در این قوه حاصل نمیشود و نمیتواند غیر محسوس را از محسوس ، تجرید نماید .

آدمی علاوه بر مدرکاتی که ذکر شد صورتهای مجرد کلی را که نسبت آن بهمیه جزئیات یکسان باشد درمییابد و تصدیقات کلی را بوسیله حد وسط و تصورات کلی را بواسطه حد و رسم استنباط میکند . این نوع ادراک اختصاص با انسان دارد و حیوانات را از این ادراک ، نصیبی نیست چه حیوانات را طبع و غریزه راهبر است یعنی هر چه حاجت حیوانات باشد بالغریزه برای آنها حاصل میگردد اما غرایز انسانی تا آن حد نیست که راهبری او را درهمه شئون زندگانی که بسیار متنوع و پیچاپیچ و دقیق است تأمین نماید . انسان میتواند از معلومات ، بمجهولات برسد لکن حیوانات همگی در جهل

باقی اند و از جهل آنها کاسته نمیشود و بهمین جهت نمیتوانند برای رفع مواعی که در سر راه زندگانی پیش میآید، تدبیر و حیل‌های کنند و از دام‌ها و خطرهای راه خلاص بیندیشند در صورتیکه آدمی بر همه این امور قادر است.

وجود این نوع ادراکات در آدمی، خود دلیل بر آن است که آدمی را قوه دراکه مخصوصی علاوه بر قوای ظاهری و باطنی حیوانات است چه اگر این چنین قوه نبود، انسان هرگز صورت مجرد انسانیت و صورت سیاهی مطلق و معانی کلی دیگری که از همه عوارض و لواحق بری باشد ادراک نمینمود. بهر حال قوه ادراک کلی که مخصوص انسان است، قوه عاقله یا عقل نامیده میشود.

عقل آدمی مراتبی دارد: یکی «عقل هیولانی» یا عقل بالقوه که صرف استعداد است، مانند عقل کودکان. دوم «عقل بالملکه» و آن هنگامی است که برخی از معقولات فطری و مشهورات در ذهن کودک بوسیله شنیدن جایگزین شده است. این مرتبه را از آن جهت عقل بالملکه گویند که صاحب آن، قوه کسب معلومات نظری را از راه قیاس مالک شده است. سوم «عقل بالفعل» و آن حالتی است که آدمی کسب علم کرده لکن از معلومات خویش غافل است و هر گاه بخواهد میتواند معلومات را بذهن خویش فرا خواند. چهارم «عقل مستفاد» و آن حالتی است که عالم، معلومات خود را در ذهن حاضر ساخته است. این مرتبه عقل از «عقل فعال» که سببی از اسباب الهی است استفاده میشود و آنرا ملکه نیز مینامند.

باری، ادراکات کلی بوسیله آلات جسمانی نیست و قوه مدر که آن در جسم نیز منطبق نمیشود بلکه جوهریست قائم بخود که بافتنای جسم فانی نمیشود و جاودانه، زنده میماند و پیوسته سرخوش از لذت یا اسیر رنج و درد است و این موجود جاودان، همان نفس انسانی است.

علامت و پراشین جسمانی نبودن ادراکات عقلی

الف - علامت :

هفت علامت در ادراکات جسمانی است که ادراک عقلی فاقد آنست و نشانه‌های

هفتگانه بدینقرارند :

۱- هرگاه آفتی بآلات حواس برسد ، ادراك از میان میرود یا ضعیف میگردد یا دائماً دچار غلط و اشتباه میشود چنانکه هرگاه چشم فاسد گردد ، اشیاء اصلاً دیده نمیشود یا دگر گونه بنظر میرسد .

۲- حواس ، آلات خود را ادراك نمیکنند چنانکه چشم ، خود را نمی بیند .

۳- هرگاه کیفیت ، سرشت حواس شود حواس ، آن کیفیت را در نمییابد چنانکه اگر کسی به بیماری دق مبتلا شود لامسه وی اینچنین سوء مزاج را ادراك نمیکنند .

۴- حواس باطنی ، خود را ادراك نمیکنند ، چنانکه قوه وهمیه که لطیفترین قوای

منطبع در جسم است از ادراك خود قاصر است .

۵- حواس را مدرک قوی از ادراك مدرک ضعیف باز میدارد زیرا مدرک قوی بآن میآمیزد و آنرا بخود مشغول میسازد . بهمین دلیل است که چشم پس از دیدن نور قوی ، نور ضعیف را در نمییابد و زبان ، حالات ضعیف را پس از چشیدن شیرینی قوی ادراك نمیکنند . حال گوش و حواس دیگر هم چنین است چنانکه آواز ضعیف پس از صوت قوی شنیده نمیشود .

۶- ادراك قوی ، آلات حواس را فاسد میسازد چنانکه صوت بسیار قوی و هول انگیز ، سامعه را از میان میبرد و نور بسیار قوی ، چشم را فاسد میکند .

۷- چون سن چهل سالگی فرا رسد غالباً حواس و قوای جسمانی ضعیف میگرددند . نشانه های هفتگانه که مذکور افتاد هیچکدام درباره قوه عاقله تحقق نمی یابد بلکه خلاف این نشانه ها را در قوه عاقله مییابیم^۱ . عقل ، ذات خود و آلاتی را که بکار

۱- غزالی در تهافت الفلاسفه شبهاتی در این خصوص عنوان کرده است از جمله میگوید که : لازم نیست خصوصیات همه حواس جسمانی یکی باشد چنانکه ما اگر شیئی صاحب صوت را بگوش بچسبانیم آواز آنرا بهتر میشنویم در صورتیکه اگر شیئی مرئی را بچشم بچسبانیم ، حس باصره ما از آن شیئی چیزی در نمیآید . بهمین قیاس ممکن است قوه عاقله مانند حواس دیگر ، جسمانی باشد و معیناً مزایا و امتیازاتی مخصوص بخود داشته باشد . از آنجمله چون عقل ، دیرتر در آدمی ظاهر گردیده نمو آن بیشتر از حواس دیگر ادامه یابد ، و بعد از چهل سالگی قوی تر شود چنانکه حس شامه نیز در پیری قوی تر و حس باصره بر عکس ضعیف تر میشود . غالباً ، موی محاسن که از موی سر ، دیرتر ظاهر میگردد ، دیرتر از موی سر هم سفید میشود . بنا بر این باعلائم مذکور ، نمیتوان جسمانی نبودن عقل را بشوئد رسانید .

میبرد ، ادراك می‌کند و با ادراك خود نیز ادراك دارد و مدرك قوی ، عقل را از مدرك ضعیف باز نمی‌دارد بلکه ادراك ضعیف پس از ادراك قوی برایش آسانتر میشود و بهیچوجه مدرك قوی ، موجب فساد و تباهی یا ضعف آن نیست و در سن چهل سالگی ، عقل ، نیرومندتر میشود .

حال ممکن است بگویند اگر ادراك عقلی بآلت جسمانی نیست چه میشود که هر گاه برخی از آلات ، ضعیف یا معطل شوند ، عقل از کار می‌افتد ؟ . جواب این اشکال چنین است که : اولاً ممکن است تعطیل آلت در فعل خاص عقل اثری نداشته باشد منتهی تعطیل آلت موجب آن شود که فعل عقل ، اثر ظاهریش بظهور نرسد و مشهود ما واقع نگردد . ثانیاً اگر از عقل حتی يك فعل بدون آلت صادر گردد ، دال بر آنست که عقل با وجود تعطیل آلت ، بحال خود باقی است . ثالثاً ممکن است هنگامی که آلت ، معطل میشود نفس بتدبیر و علاج آن مشغول گردد و این کار او را از معقولات باز دارد زیرا نفس ، در آن واحد جز بیک فعل نمیتواند اشتغال جوید و بهمین دلیل است که چون نفس بخوف مشغول گردد ، لذت نمیبرد و چون غضب آنرا مشغول دارد ادراك الم نمی‌کند و هر گاه بیک فن عقلی اشتغال جوید شوق آن او را از فنون عقلی دیگر مانع می‌گردد . رابعاً ممکن است فعل عقل ، محتاج بمقدمه جسمانی باشد که تا آن مقدمه ، حاصل نشود فعل عقل ، کامل نگردد و بدان ماند که آدمی در سفر ، بستور احتیاج دارد و چون بمقصد برسد از آن مستغنی می‌گردد . همچنین افعالی که محتاج بمقدمه جسمانی باشد پیش از مهیا و کامل بودن آلت ، از عقل بظهور نمی‌رسد .

ب - براهین :

برهان اول - میدانیم که علم مجرد کلی ، غیر منقسم است و جسم ، منقسم میباشد و غیر منقسم در منقسم حلول نتواند کرد . پس هر گاه ادراك عقلی ، جسمانی باشد چون جوهر فرد وجود ندارد ، میبایست علم در جسم حلول کند و مانند رنگ و حرارت در محل خود بگسترده و بانقسام جسم ، منقسم گردد و حال اینکه ، علم مجرد کلی ،

۱ - متكلمین بجوهر فرد قائلند ودلائل فلاسفه را که بر بطلان جوهر فرد اقامه

میکنند شبهاتی هندسی میپندارند .

بمعلوم واحد، قسمت پذیر نیست و چیزی که قسمت ناپذیر باشد، نمیتواند در شیئی منقسم حلول کند. در نتیجه ادراک عقلی، جسمانی نتواند بود.

اینک بر منقسم نبودن علم مجرد کلی، بمعلوم واحد باید استدلال کنیم بدین قرار: بعضی علوم هستند که بهیچوجه کثرت و انقسام در معلوم آنها نیست مانند علم بوجود و علم بوحدت. بدون شك این نوع علوم چون مثال مطابق با معلوم خود هستند، توهم انقسام درباره آنها باطل است. برخی دیگر از علوم نسبت بمعلوم آنها گرچه واحد باشد توهم انقسام میشود از قبیل علم به عشره و علم بانسان. چه عشره مرکب از ده واحد است و انسان از «جنس و فصل» (حیوان و ناطق) مرکب میباشد. این چنین علوم نیز معلوم آنها از جهت وحدتی که دارد قابل انقسام نیست چنانکه واحد، عشره نمی باشد و عشره از قبیل آب نیست که بر اندك و بسیار اطلاق شود. بعبارت دیگر، واحد، مصداق عشره نیست و عشره بر يك و دو و سه حمل نمیشود. پس عدد ده از جهت عشره بودن منقسم نیست چنانکه سر، از جهت اینکه سراسر است واحد است و از جهت تألیف آن از پوست و گوشت و استخوان قسمت پذیر میباشد و تألیف آن از اجزاء، غیر از سر بودن آنست.

همچنین انسان از جهت انسانیت صورت واحدیست و اگر فرض شود که انسان دو جزء دارد و هر جزء آن محلی مخصوص میخواید، محالاتی پیش میآید بدین ترتیب: اگر دو جزء، مغایر یکدیگر نباشند اثنینیت مفهومی ندارد و دو محل لازم نیست و اگر علم یکی از اجزاء، علم بکل باشد لازم میآید که جزء، مساوی کل شود و این امر هم محال است و هر گاه اجزاء، علم نباشند یا یکی از آنها علم محسوب نشود در صورت اول علم کلی حاصل نمیگردد و در صورت دوم، تألیف علم از عدم، لازم میآید یا اینکه مستلزم مساوی بودن جزء با کل خواهد بود و چنانکه میدانیم ترکیب دو عدم و مساوات جزء با کل هر دو محال است.

هر گاه دو جزء باهم مخالفتی نظیر مخالفت واحد با عشره داشته باشند همان اشکالات سابق پیش میآید و اگر مخالفت آنها، مخالفت دو نوع باشد مانند مخالفت رنگ با شکل، این چنین دو جزء باهم قابل تألیف نیستند و از آنها معلوم واحدی پیدا نمیشود.

چنانکه از تصور شکل و رنگ، نمیتوانیم بتصور قدرت نائل آئیم. هر گاه مخالفت آنها، مخالفت جنس بانوع باشد اولاً چون جنس هم، خود اجزائی دارد میبایست علم بیک چیز مستلزم علوم غیر متناهی باشد و حال آنکه هر علمی بمبادی خود منتهی میشود. ثانیاً اختصاص هر یک از دو جزء، بمحل خود دلیلی ندارد. ثالثاً بفرض اینکه هر کدام محلی خاص داشته باشد، صورت واحد از آنها پیدا نمیشود و «کل» تحقق نمیپذیرد.

بنابر آنچه گفته شد، علم بمعلوم واحد، بهیچوجه قابل انقسام نیست و از این جهت در جسم حلول نمیکند. از این مقدمات نتیجه میگیریم که چون علم بمعلوم واحد، محقق است و بوسیله عقل ادراک میشود و چون شیئی غیر منقسم در منقسم قابل حلول نیست، ادراکات عقلی، جسمانی نتوانند بود^۱.

برهان دوم: نفس ما، معقولات مجرد را ادراک میکند و معقولات مجرد از مقدار و شکل و وضع منزهانند، این تجرید یا از منشأ حصول، صورت گرفته یا از محل معقولات که نفس انسانی است ناشی شده است. فرض اول قابل قبول نیست زیرا ما معقولات خود را از چیزهائی میگیریم که دارای مقدار و شکل و وضعند مثلاً صورت انسانیت برای ما از مشاهده افراد انسانی که هر کدام اندازه و شکل و وضع خاص دارند حاصل میشود چون این فرض مردود گردید میبایست فرض دوم درست بوده و تجرید، خاصیت محل ادراکات عقلی یعنی نفس انسانی باشد چرا که محل یعنی نفس انسانی منقسم میبود شیئی حلول کننده هم که مدرکات عقلی است بانقسام محل منقسم میگردد و حال آنکه ادراکات عقلی قسمت پذیر نیست پس محل آن هم قسمت پذیر نتواند بود.

برهان سوم: گفتیم که عقل، صورت آلت خود یعنی قلب و دماغ را درمییابد.

صورت آلتی که نفس ادراک کرده عین نفس نیست چرا که چنین باشد میبایست همیشه

۱- در تهافت الفلاسفه اعتراضی مبتنی بر این اصل عنوان میشود که: عداوت گرگ با گوسفند امری منقسم نیست و معیناً صورت آن در قوه و همیه که منقسم و جسمانی است حاصل میشود پس ممکن است ادراکات عقلی نیز این چنین باشند.

ادراك آن آلت برای نفس حاصل باشد چه غفلت از حاضر برای نفس امکان ندارد بعلاوه اگر چنین میبود، نفس بواسطه اشتغال با ذاك آلت خود، دائماً از ادراك امور دیگر باز میماند و حال آنکه نفس آدمی غیر از ادراك خود امور دیگری را هم ادراك میکند و نسبت به آلات خود گاهی ادراك وزمانی اعراض دارد. از جانب دیگر، صورت آلت نمیتواند در نفس، بمشارکت جسم حاصل گردد و صورتی که در قوه دراکه متعین و مغایر با آلت است ممکن نیست در حالی که در حالت جسمانی قرار داشته باشد در نفس جای گیرد زیرا در این صورت میبایست دو صورت بدون هیچ مغایرتی در آن واحد در نفس مجتمع شوند و اجتماع دو صورت در يك محل در آن واحد مانند اجتماع دو سواد در حالت واحد در يك محل، محال میباشد.

بنابر این میبایست صورت آلت در نفس، بدون مشارکت جسم حاصل شود و با قبول این اصل، جسمانی نبودن ادراکات عقلی ثبوت میرسد.

برهان چهارم: قوه جسمانی متناهی است و نامتناهی نمیتواند در جسم تحقق یابد. بنابر این چون ادراك عقلی که مشتمل بر صورتهای عقلی و جسمانی و امور لایتناهی دیگر میباشد، لایتناهی است و چون متناهی نمیتواند محل لایتناهی باشد، پس جسمانی نبودن ادراکات عقلی، محرز میشود.

اینک باید بقای نفس را مدلل ساخت.

برهان بقای نفس

با حدوث هر بدن، نفسی مخصوص بآن حادث میگردد و پیش از حدوث ابدان، نفس یا نفوس وجود ندارد چه امکان حدوث نفوس متکثره، بدون وجود مواد و عوارض که منشأ کثرت اند محال است. همچنین حدوث نفس واحد، لازمه اش آنست که نفس واحد در بدنهای متعدد، جای گیرد و در نتیجه میبایست فی المثل، معلومات زید، عیناً معلومات عمرو و مجهولات زید، همان مجهولات عمرو باشد و حال اینکه چنین نیست و هر شخصی از اشخاص انسانی، معلومات و مجهولات مخصوص بخود دارد. بعلاوه

گثیر، واحد نمیشود و واحد گثیر نمیگردد مگر آنکه دارای حجم بوده و با انفصال و اتصال، کثرت و وحدت حاصل کند و نفس دارای حجم نیست .

از آنچه گفته شد معلوم میشود که نفس هر فرد انسانی، با وجود یافتن نطفه‌اش حادث میگردد ولی با فانی شدن جسد انسانی، نفس از میان نمیرود زیرا نفس، معلول جسد نیست چه گفتیم از جسم، هیچگونه اختراعی حاصل نمیگردد و حتی جسمی نمیتواند علت جسم دیگر باشد تا چه رسد باینکه علت جوهر مجردی مانند نفس گردد علیهذا علت نفس، جوهر عقلی ازلی است و چون علت، ازلی میباشد معلول آنهم که نفس انسانی است باید ازلی باشد زیرا انفکاک معلول از علت خود، محال است . اما نطفه انسانی شرط حدوث نفس است و بمنزله دامی است که برای صید مرغان گذاشته میشود . اگر نطفه‌ای نباشد، حدوث نفس واحد، یا حدوث عده‌ای نفوس نامتناهی یا نفوس متناهی بالاتر جیح است و چون ترجیحی در میان نیست و وجود نفس یا نفوس بر عدم آن رجحان ندارد، میبایست تا مرجحی پیدا نشده است عدم، استمرار یابد. نطفه‌های انسانی مرجح و شرط حدوث نفوس اند و بتعداد نطفه‌های موجود باید نفس حادث گردد اما

۱ - غزالی بقای نفس را از روی دلایل شرعی قبول دارد لکن براهین فلسفی بقای نفس را کافی نمیداند زیرا اولاً در نظر وی ممکن است نفس انسانی مانند قوای جسمانی دیگری جسمانی باشد و بامر گ جسد مانند قوای جسمانی دیگر از میان برود و خداوند آنرا در هنگام حشر و نشر از نو بیافریند، ثانیاً ممکن است علاقه‌ای که میان هر نفس و هر بدن شرط حدوث نفس برای آن بدن است، شرط بقای نفس هم باشد. ثانیاً مهمترین برهان فلسفی بقای نفس، مبتنی بر این اصل است که اگر نفس فاسد گردد، میبایست مانند جسم، مرکب از دو چیز باشد یکی محل که امکان فساد، قائم بآن باشد و دیگری حال که فاسد گردد تا همچنانکه هیولانی در جسم، قابل انفصال و اتصال است جزء حال نفس هم دستخوش فساد و صلاح بوده و قیام امکان فساد هم بآن باشد و همچنانکه صورت، در جسم تغییر میکند، جزء حال نفس هم دستخوش فنا گردد و حال آنکه نفس، مرکب نیست و جزء ندارد و چون جوهر بلا محل است فساد بر آن عارض نخواهد گردید. در نظر غزالی این دلیل که مهمترین ادله فلسفی است قابل قبول نتواند بود زیرا امکان از امور اعتباری است و احتیاج بمحل ندارد. ضمناً باید متذکر بود که غزالی و متکلمین چون عالم را قدیم زمانی نمیدانند بنامتناهی بودن نفوس مفارقة قائل نیستند در صورتیکه فلاسفه، نفوس مفارقة را غیر متناهی می‌شناسند .

نفس پس از حدوث، در بقای خود دیگر بیدن که مرجح بوده نیازمند نیست و بعلت خود که جوهر عقلی و ازلی است باقی و ازلی می باشد.

بطالان تناسخ

بعضی پنداشته اند که چون نفسی از بدن مفارقت کند بتدبیر جثه دیگر - ری مشغول می گردد و این چنین امر را تناسخ مینامند اما مذهب تناسخ باطل است زیرا اگر نفسی را که مشغول نیست بتدبیر سنگ یا چوب یا چیزهای دیگری که استعداد قبول تدبیر ندارند مشغول شود لازمه اش پیدا شدن صورت بدون وجود استعداد می باشد و این امر، محال و برخلاف حکمت است.

هر گاه نفس غیر مشغول، بتدبیر نطفه انسانی یا نطفه حیوانی اشتغال جوید، چون خود آن نطفه استعداد حدوث نفس خاص از واهب الصور دارد صورتی که استعداد آن حاصل بوده از طرف واهب الصور بآن اعطا شده است زیرا بخل در مبدأ نیست حال اگر بتناسخ قائل شویم، لازم می آید که آن نطفه دو نفس پیدا کند و حال آن نطفه بدان ماند که پرده از روی جسمی برداریم و نور خورشید و فروغ چراغ بر آن تابد اما چون هر يك از نفوس صورتند، اجتماع دو صورت چنانکه گفته ایم در محل واحد، محال است. از طرف دیگر آدمی کاملاً شاعر است باینکه يك نفس بیش ندارد و دو نفس مغایر در خود احساس نمی کنند و این همان نفسی است که با حدوث نطفه مخصوص خود او، از طرف واهب الصور باو اعطا شده است.

پس از آنچه گفته شد، معلوم میشود که تناسخ باطل است.

گفتار پنجم

افاضات عقل فعال بر نفس انسانی

اثبات وجود عقل فعال، وصفات آن در باب الهیات مورد بحث واقع شد. اینک باید از کیفیت تأثیر نفس انسانی بواسطه عقل فعال گفتگو کنیم و گفتگوی ما خلال ده مبحث صورت میپذیرد.

- ۱- کیفیت دلالت نفس بر وجود عقل ۲- کیفیت فیضان علوم از عقل بنفس.
- ۳- طریقه سعادت نفس بعد از مرگ ۴- چگونگی شقاوت نفسی که بواسطه اخلاق رذیله از سعادت، محجوب مانده است ۵- سبب رؤیای صادقه ۶- سبب رؤیای کاذبه
- ۷- چگونگی معرفت غیب در بیداری ۸- چگونگی دیدار صورتهائی که در خارج وجود ندارند، در هنگام بیداری ۹- اصول معجزات و کرامات ۱۰- اثبات ضرورت وجود انبیاء.

مبحث اول - دلالت نفس بر وجود عقل فعال

میدانیم که نفس در کودکی، بصورتهای مجرّده و معانی کلی بالقوه عالم است و بتدریج علموی فعلیت مییابد. بنابراین، حرکت نفسانی محقق است و حرکت، احتیاج بسبب دارد تا چیزی را از قوه بفعل آرد. از طرف دیگر، نفس انسانی، جسم و منطبع در جسم نیست و حیّزی ندارد تا بر اثر مجاورت یا محاذات از چیز دیگری متأثر گردد و چون از جسم، چیزی اختراع نمیشود باید سبب حرکت نفس و سبب وجود نفس، جوهری مجرّد از ماده باشد که آنرا باعتبار مجرّد بودنش عقل و باعتبار فاعل بودنش،

فعال مینامیم و عقلی که برای سببیت نفوس انسانی، مناسب است عقل دهم میباشد که
بفلك قمر تعلق دارد .

در شرع، مصرح است که فیوض الهی بوسیله فرشتگان، بر عقل بشری افاضه
میشود .

مبحث دوم - کیفیت فیضان علوم از عقل بنفس

همیشه متخیلات محسوسه، در نفس حاصل است چه اگر متخیلات، یعنی صورتهای
خیالی وجود نداشته باشد از آن، معانی مجردة کلی حاصل نمیشود منتهی در ابتدای
کودکی، صور خیالی، بالقوه اند و چون استعداد نفس کامل شود و نور عقل فعال بر آن بتابد
از صورتهای خیالی، معانی کلی حاصل میگردد چنانکه فی المثل از صورت زید، صورت
انسان کلی و از صورت درخت معین، صورت کلی درخت در نفس بیننده تحقق مییابد.
نور عقل فعال مانند خورشید، و نفس بمنزله چشم، و صور خیالی در حکم محسوسات
است. با نور عقل، نفس انسانی میتواند ذاتی را از عرضی و حقایق را از عوارض غریبه جدا
سازد. بنابراین، حالت کودک کی شبیه بظلمتی است که در درون چشم است و عقل فعال
بمنزله خورشید است و متخیلات همچون چیزهای قابل رؤیت اند و معانی کلی شبیه
مثالهایی است که با تابش نور خورشید در چشم حاصل میگردد، این معانی، چون از
مختصات و عوارض شخصیه دور هستند مجردند و نسبتشان با افراد، یکسان و واحد
است و از این جهت کلی اند و جزئی نتوانند بود .

مبحث سوم - طریقه سعادت نفس

هر گاه نفس، برای قبول فیض عقل فعال مستعد گردد و علی الدوام با و پیوندد
توجهش از بدن و علائق آن منقطع میشود اما در عین حال بدن، او را بخود جذب میکند
تا آنگاه که مرگ فرا رسد و فراغ از تدبیر بدن حاصل گردد آنگاه نفس که در نتیجه
جذب بدن از ادراک تمام سعادت محروم بود با رفع مانع و شاغل میتواند فیض عقل
فعال را بکماله دریابد و بسعادت ابدی برسد زیرا در این هنگام نفس و عقل هر دو

باقی اند و در رسیدن فیض از جانب عقل، بخلی نیست چه فیض بخشی، ذاتی اوست و نفس هم استعداد پذیرش فیض را بجوهر خود داراست و مانع نیز مفقود است لذا سعادت جاویدان، نفس را حاصل خواهد شد.

در زندگانی این جهانی چون نفس برای ادراك معانی مجردة کلی، به متخیلات نیازمند است و چون متخیلات از محسوسات، منشأ میگیرند آدمی برای ادراك معارف و حقایق، بحواس و قوی و بدن حاجت دارد. عبارت دیگر بدن و قوای او بمنزله دام صید و مرکوب سفر است. پس چون شکار بدام افتد و مسافر بمقصد رسد حاجت ازدام و مرکوب منقطع میگردد و این چیزها که شرط وصال بودند پس از حصول وصال در حکم بار گران و وبال گردن خواهند بود و آسایش دررهائی از آنهاست. اینست که مرگ وسیله وصال و اتصال کامل است.

ادراك معارف و حقایق از آنجهت سعادت است که ایجاد لذت میکند و لذت آن که ناشی از عقلیات است با لذت حسی قابل قیاس نیست و بوصف در نمیآید. چون لذت هر قوه در ادراك مقتضیات آن قوه است، لذت نفس از ادراك حقایق بواسطه آنست که نفس بجوهر خود، خواهان کسب معارف است و همین شوق در کسب معارف است که نمیگذارد نفس آدمی باتن همداستان شود و در لجن زار حرص و شهوت، غوطه ور گردد. پس چون مقتضای عقل، نیل بحقایق است از مکاشفه و ادراك معارف، کمال لذت حاصل میکند اما برای آنکه بتوان پس از مرگ از این سعادت جاویدان بهره ور شد باید در زندگانی این جهانی نیز بکسب علوم پرداخت و کسانی که بهره ای از دانش و معرفت ندارند معنی چنین لذتی را در نمی یابند چنانکه کودک چون بالفعل فاقد شهوت جنسی است از مواقعه لذتی نمیبرد و بسا هست که از تصور آن کراهت داشته باشد.

خاصیت عقل، معرفت حق و شناختن فرشتگان و پیامبران و کتابهای آسمانی است. پس باید در زندگانی جسمانی بشناسائی این امور توجه داشت و خود را با کسب این قبیل معارف جهت نیل سعادت ابدی آماده ساخت.

کسانی هستند که نفسشان از زنگ رذائل زدوده است ولی بهره‌ای از علوم ندارند. این قبیل مردم، پس از مرگ، حقایق را بصورت متخیلات می‌بینند و اینان مانند کسانی که محسوسات لذت بخش در آنها بصورت رؤیا ظاهر می‌گردد، سعادت خود را در صورت بهشت محسوس، تصور می‌کنند لکن باید دانست که صورت خیالی بهشت بدون زمینه و سابقه نیست و این چنین صورت خیالی ناشی از ادراک صورت اجرام سماوی می‌باشد.

مبحث چهارم - موجبات شقا و بدبختی

شقا و بدبختی وقتی حاصل می‌گردد که نفس از سعادت یعنی از ادراک مقتضای ذات خود که معقولات است بازماند و از حقایق و معارف، محجوب باشد. آدمی در این چنین حالت به پیروی از شهوات دچار می‌گردد و چون انسان در پی شهوت رود بتدریج بدان خوی می‌گیرد و میل و علاقه وی ببدن افزایش می‌یابد و شوق او باین جهان پست فانی متوجه می‌گردد. آنگاه چون مرگ فرارسد شوق جسمانی در نفس باقیست اما نه وسیله ارضاء شهوات و اطفاء آن شوق حاصل است و نه نفس میتواند بمقتضای طبع خود که ادراک حقایق است برسد و همچون مسافر است که در بیابان مانده و راه را گم کرده باشد، مر کبی ندارد که او را بمقصد برساند و وسیله‌ای هم نیست که بجایگاه خود باز گردد. این حالت، الم بزرگی است که از آن بشقا و بدبختی تعبیر می‌کنیم.

اینچنین مردم در دنیا نیز گرفتار المند زیرا نفسشان از مقتضای طبع خود محروم مانده لکن اشتغال ببدن، مانع از احساس الم بوده است و حال ایشان بکسانی مانند بوده که بچنگ یا ترس مشغول باشند که در آن حالات بالم خویش شاعر نیستند و چون فراغی یابند احساس درد و رنج می‌کنند. مردم شهوت پرست هم پس از مرگ دستخوش بلای عظیم اند زیرا نفس ایشان ناقص است و از علم و معرفت بهره‌ای ندارد و لذا در عذاب مخلد باقی می‌ماند. کسانی که در این دنیا تحصیل معارف کرده و در عین حال در پی شهوت رفته باشند چون بمیرند از طرفی میل بشهوت، نفوس ایشان را بجانب طبیعت پست میکشاند و از جانب دیگر عقل فعال، روان آنان را بطرف خویش جذب

میکند و از این تضاد، ایشانرا الهی سخت حاصل میگردد لکن چون موجبات تأکید و تجدید شوق شهوانی از میان رفته است بالاخره جذبۀ عقل فعال غالب میآید و نفس ایشانرا از عذاب میرهاند پس عذاب این قبیل مردم، مخلد نیست و مدت ابتلاء آنها بنسبت پیروی از شهوات و بر حسب عکس نسبت، معارفی که فرا گرفته‌اند بیش و کم میشود و سرانجام از عذاب رهائی مییابند. اینست که در حدیث آمده که «مؤمن فاسق در عذاب، مخلد نیست.»

گروهی دیگر از مردم، مبادی علوم را فرا گرفته و سپس دانش را فرو گذاشته و در پی شهوت رفته‌اند. اینقبیل مردم چون بمیرند المشان مضاعف است زیرا گذشته ازرنجی که از حرمان وصال حس میکنند بر گذشته خود حسرت میبرند و از اینکه مشتاق دانش بوده و مشتاق الیه خود را فراهم نکرده‌اند گرفتار الم حسرت‌اند.

فرض کنیم پادشاهی در گذشته و ملک او را غاصبی متصرف شده باشد و پادشاه در گذشته را دو فرزند باشد یکی کودک که معنی پادشاهی نمیداند و دیگری جوان که حقیقت پادشاهی شناخته و ارزش آنرا دانسته است. بیگمان حسرت جوان بمراتب بیش از حسرت کودک خواهد بود. همچنین کسانی که بعلوم و معارف آشنا شده و ارزش آنرا دریافته لکن خود را از آن محروم داشته‌اند چون بهوش آیند حسرت ایشان بر مافات بر رنج محرومی افزوده میشود. اینست که پیغمبر فرمود: «عالمی که خداوند او را از دانشش بهره‌مند نساخته باشد حسرتش در روز قیامت از همه مردم بیشتر است» و باز فرمود: «کسی که دانش بیفزاید و درهدی و صلاح خود نیفزاید دوری خود را از خداوند افزوده است.»

مبحث پنجم - سبب رویای صادقانه

آدمی را روحی است که مرکوب حواس و قوای حیوانی میباشد و این روح حیوانی است که از بخار اخلاط ترکیب یافته است و در اعصاب و قلب جاریست و در شریانها که رگهای زننده اند اثر آن ظاهر میگردد. بوسیله روح حیوانی است که اثر حواس بنفس میرسد

و فرمان نفس بقوای محرکه که واصل میگردد.

گاهی ممکن است که بواسطه اشتغال بدن باعمال درونی از قبیل هضم غذا یا در نتیجه احتیاج به آرامش، یا بعلمت نقصان وضعف روح حیوانی و وافی نبودن آن بظاهر و باطن، روح در باطن محبوس گردد و خستگی عبارت از آن است که روح بر اثر حرارت مایل بر طوبیت و در اثر ثقلی که در آن ظاهر میشود از اشتغال بحواس و سرعت حرکت ممنوع گردد و نظیر آن، حالت شخصی است که مدتی زیاد در گرما به توقف کرده باشد و پس از حمام شربتی جهت تازه کردن دماغ بنوشد از آن متلذذ گردد، خواب هم انحباس روح حیوانی در باطن پس از خستگی است.

هر گاه بعضی از عروقی که بحواس منتهی میشوند مسدود گردند آن حس از میان میرود چنانکه اگر دست خود را بابتندی محکم ببندیم و مانع از جریان روح حیوانی شویم انگشتان ما کرخ میشوند و چون بند را بگشائیم پس از مدتی روح حلول میکند و انگشتان بحالت خود باز میگردند. همچنین هنگامی که روح حیوانی در بدن محبوس است نفس به امور وارده از حواس اشتغال ندارد و از آنها فارغ است و استعداد آن مییابد که بجواهر روحانی عقلی متصل شود و از صورتهائی که در آن جواهر منتقش است صورتهائی مناسب با اغراض نفس، در وی منقوش گردد. این جواهر روحانی که حامل صورتهای عالییه است در زبان شرع، لوح محفوظ نامیده شده است و انعکاس صور از لوح محفوظ در نفس چنانست که آینه‌ای در مقابل آینه دیگر گذاشته باشند بقسمی که چون در یکی از دو آینه صورتی پیدا شود در آینه دیگر همان صورت با همان اندازه نمایان گردد. اینچنین انتقال نقش را در زمان خواب، رؤیا مینامند و صورت جزئی نقشی که در هنگام خواب حاصل میشود در قوه مصوره منتشر میگردد و نفس، آنرا حس میکند. گاهی نفس قوی است و صور را پیش از آنکه قوه متخیله در آن مداخله‌ای کند میپذیرد در اینحالت چون صور عقلی بعینه در نفس حاصل شده رؤیا صادق است و نیازمند تعبیر نیست اما گاهی قوه متخیله، قوی یا نفس ضعیف است در اینحالت، متخیله که کارش محاكاة است مداخله میکند و صورت حاصل از جواهر عقلی را بشبیه یا ضد آن

مبدل میسازد. مثلاً دشمن بصورت مار و دوست بصورت گوسفند یا جوان بصورت پیر در نفس محفوظ میگردد اینچنین رؤیا محتاج بتعبیر است. یعنی معبر باید از رؤیائی که خواب بیننده اظهار میدارد پی برد که صورت اول آن چه بوده و بچه صورتهائی تبدیل یافته است.

همچنانکه گاهی شخص بیدار، بر اثر انتقالات خیالی فکر اول خود را فراموش میکند و برای پیدا کردن نخستین خیال بتذکرو تخیل متوسل میشود، خوابگزار هم چنین میکند و همچنانکه ممکن است شخص بیدار، خیال اول خود را در نیابد، خوابگزار هم ممکن است دچار غلط و اشتباه شود از طرفی دیگر چون انتقالات خیالی منضبط نیست و جوه تعبیر گوناگون است و بر حسب اشخاص و مزاجها و فصول سال و احوال دیگر متفاوت میشود و چنانکه گفتیم ایمن از اشتباه و خطا نیست.

بحث ششم - سبب رؤیای کاذبه

رؤیای کاذبه که اضغاث احلام نامیده میشود ناشی از حرکت و اضطراب قوه تخیله است زیرا چنانکه میدانیم در اکثر احوال، قوه تخیله بمحاکات و انتقال مشغول است و اینچنین حالت در هنگام خواب هم برای تخیله پیش میآید. پس هر گاه قوه تخیله قوی بوده و نفس بعلتی از علل که سوء مزاج از جمله آنهاست ضعیف باشد قوه تخیله که کارش محاکاة و اختراع است نفس را از اتصال بجواهر روحانی باز میدارد. این حالت ممکن است در بیداری یا در خواب دست دهد و در هر حال چنانکه گفتیم ناشی از حرکت و اضطراب خیال است. هر گاه چنین حالتی در خواب رخ دهد آنرا رؤیای کاذبه یا اضغاث احلام مینامیم.

سبب محاکاة خیالی ممکن است سوء مزاج یا احوال بدنی دیگر باشد چنانکه اگر صفر ابر مزاج غالب آید، صورتهای خیالی بصورت اشیاء زرد رنگ نمودار میشوند و هر گاه حرارت غالب آید، صورت آتش یا حمام و مانند آن در خیال نقش میبندد. در هنگام غلبه برودت، صورت برف یا زمستان در تخیله پیدا میشود. اگر سودا بر مزاج غلبه یابد چیزهای سیاه و امور سهمگین در تخیله میآید و البته پیدا شدن اینگونه صور

در خواب بیشتر از بیداریست چه در بیداری متخیله به اردات حواس مشغول است و در خواب متخیله رابطه اش با حواس گسسته و چون عقل هم در کار نیست که نادرستی اختراعات متخیله را نشان دهد، نفس ضعیف، صورتهار از خود نگاه میدارد و هنگام بیداری بیدار می‌آورد.

گاهی ممکن است نفس باندیشه‌ای مشغول باشد و تخیل در آن اندیشه رفت و آمد کند و صورتهائی که اصلاً وجود ندارد از خود بسازد. علت اینکه هنگام غلبه حرارت در قوه متخیله، صورت آتش پیدا میشود آنست که حرارت در مجاور خود اثر میکند اما چون متخیله جسم نیست، حرارت مزاج، نمیتواند متخیله را گرم کند ولی حرارت در متخیله بقدری که مقتضای طبعش باشد اثر میگذارد بدین معنی که چون متخیله پذیرای صورت گرم است در نتیجه تأثیر مزاج حار در متخیله، صورت چیزهای گرم پیدا میشود.

مبحث هفتم - چگونگی معرفت غیب در بیداری

گفتیم که سبب کشف غیب در حالت رؤیا فارغ بودن نفس از اشتغال بوارداتی است که از راه حواس بآن میرسد اما هنگام بیداری برای آدمی شناسائی غیب از دوراه ممکن الحصول است: طریق اول چنانست که نفس چندان قوی باشد که در حال اشتغال بحواس و تدبیر بدن، بتواند پیوند خود را با جواهر روحانی حفظ کند و بعبارت دیگر در بک حال، هم بجنبه علوی و هم بجنبه سفلی نظر داشته باشد و در نتیجه اتصال بجواهر روحانی، صورتهائی از نقوش لوح محفوظ، در مصوره او آید و در حافظه وی حفظ شود.

هر گاه متخیله در صور وارده از طرف عقل فعال، تصرفی نکرده باشد، صورتهام مطابق با واقعند و محتاج به تعبیر نیستند. حصول این چنین صورتهارا در نفس که هنگام بیداری صورت میپذیرد، وحی صریح مینامند. گاهی هم ممکن است قوه متخیله در صورتهای وارده بامحاکاة مداخله کرده باشد در این حالت چنانکه رؤیا محتاج به تعبیر است و وحی هم نیازمند تأویل میباشد.

بنابر این ادراک وحی، نتیجه قوت نفس است و بطور عادی برخی از افراد را میبینیم

که بواسطه قوت نفس، میتوانند در يك حال، هم بنویسند، هم کتاب بخوانند و هم با اطرافیان خود، تکلم کنند و يك امر آنان را از امور دیگر باز ندارد.

با مشاهده این قبیل مردم، میتوان پی برد که برخی از نفوس قویّه در عین حال که بجنبه سافله توجه دارند، جنبه علوی خود را هم حفظ میکنند و از اتصال بجواهر روحانی و کسب فیض از آنها بهره مند میشوند و اینگونه بهره مندی و حی و نبوت است.

طریق دوم چنانست که حرارت و خشکی بر مزاج غالب آید و نفس را از اشتغال بحواس مانع گردد و در نتیجه نفس را فراغی حاصل آید. صاحب این حالت با آنکه دید گانش باز است بمبهوت غافلی ماند که از شنیدن آنچه بگوش میرسد و از دیدن آنچه در پیش چشم اوست غفلت دارد و در واقع روح او ضعیف است و از ظاهر، بیاطن باز میگردد و نفس از اشتغال بحواس فارغ میماند و در نتیجه فراغ از محسوسات، بساهست که با جواهر روحانی پیوند یابد و صورتی ادراک کند اما این حالت ناشی از نوعی بیماریست و برای دیوانگان و مصروعین و کاهنان دست میدهد. کاهنان ممکن است از این طریق بر مغیبات اطلاع یابند و از آینده خبر دهند و گفتار آنان در آینده صورت وقوع پذیرد و همچنین ممکن است مجانبین و کاهنان مطالبی بر زبان آورند که خود معنی آنرا در نیابند لکن مطالب آنان با واقع مطابقت داشته باشد.

از آنچه گفتیم چنین بر می آید که اطلاع بر مغیبات دو نوع دارد: نوع اول ناشی از قوت نفس است و نوع دوم از ضعف روح منشأ میگیرد و چنانکه گفتیم نوع اول نبوت است و نوع دوم اقسامی دارد که یکی از اقسام آن کهانت میباشد.

بحث هشتم - دیدار صورتهای بی اصل در بیداری

میدانیم ابصار عبارت از آنست که صورت شیئی مرئی در حس مشترك ما منطبق شود و در حقیقت، محسوس ما همان صورتی است که در حس مشترك منتقش شده و شیئی خارجی باعتبار دیگری محسوس ما است، لذا اگر صورتی از داخل و فی المثل از مصوره یا متخیله بحس مشترك وارد شود چنان است که از راه چشم وارد حس مشترك شده باشد منتهی

اگر عقل قوی باشد، صورت خیالی را از صورت واقعی باز می شناسد و صورت های تخیلی بی اصل را تکذیب می کند اما اگر عقل ضعیف باشد بررد و تکذیب آن قادر نیست و در نتیجه ما صورت های خیالی بی اصل را واقع می پنداریم، البته اگر مدرکات غیبی را نفس انسانی با قوت و نیروی کامل ادراک کرده باشد، ادراک بی آنکه دستخوش قوه متخیله شود، عیناً در حافظه باقی می ماند. اما اگر ادراک نفس، ضعیف باشد قوه متخیله در آن تصرف می کند و از متخیله بحس مشترك سرایت مینماید و چون عقل ضعیف است مورد رد و تکذیب قرار نمی گیرد. اینست که صورت های بی اصل در نظر می آید و شخص آنها را واقعی می پندارد.

ممکن است در حالتی که چنین صورتها بنظر میرسد چشمها بکلی بسته یا شخص بیننده در تاریکی باشد کسانی که دچار خوف شدید هستند، ممکن است صورت شیئی ترس آور را در مقابل چشم خود برخلاف واقع پندارند و تصور غول بیابانی و صورت های وهمی دیگر نیز که موجب ترس و هراس میشوند ناشی از همین حالت است.

گاهی هم ممکن است در شخص علیل، شهوت غلبه یابد و صورت مشت هایش از متخیله و مصوره بحس مشترك سرایت کند و برخلاف واقع، شیئی مرغوب فیه خود را حاضر و همپا پندارد و بجانب آن دست دراز کند و اگر مشت هایش خوردنی باشد بخوردن آن شیئی غیر موجود مشغول گردد و بهمین سبب، شخص ممکن است صورت هایی را که واقعیت ندارند ببیند و آوازه های غیر واقع بشنود و مانند واقعیات بآنها اشتغال جوید و با آنها معامله واقعیات کند.

این بود سبب ادراک صورت های بی اصل.

مبحث نهم - اصول معجزات و گرامات

معجزات را سه طبقه میتوان تقسیم کرد:

طبقه اول ناشی از قوت نفس است بدین نحو که ممکنست برخی از نفوس چندان قوی باشند که در هیولای این عالم تصرف کنند و صورت آنها را در گونه سازند مثلاً هوا را بابر و باران منقلب کنند و در نتیجه تصرف آنان، باران چندان بیارد که طوفان براه افتد یا باندازه حاجت باران فرو ریزد و مردم را سیراب کند.

درهان عقلی بر امکان این نوع تصرفات آنکه هیولای این جهان متأثر از نفوس فلکی است و استعداد ماده برای صورتهای گوناگون که در ماده حلول میکند هم از آثار نفوس فلکی میباشد و نفس انسانی هم از گوهر همین نفوس است . پس هرگاه نفس انسانی قوی باشد میتواند در هیولای عالم تصرف کند .

نمودار تأثیر نفس در بدنی که بخود آن نفس تعلق دارد مشهود است چنانکه هرگاه صورتی مکروه در نفس پیدا شود، مزاج، بدان دگر گونه میگردد و در بدن رطوبت عرق پیدا میشود و چون صورت غلبه در نفس حاصل گردد مزاج بدن گرم میشود و بواسطه آن رخساره افروخته و سرخ میگردد و هرگاه صورت شهوانی در نفس حاصل گردد، حرارت غریزی منبعت میشود و در مجاری خاص، بخاری مهیج و باد پیدا میشود تا جائیکه آلت را آماده واقعه میسازد.

میدانیم که چنین رطوبت و حرارت، منبعت از رطوبت و حرارت دیگری نیست و از مجرد تصور بوجود آمده است. این قبیل تأثیر نفس در بدن بواسطه انطباع نفس در بدن نیست چه اگر چنین میبود، میبایست همت هر نفسی تنها ببدن خود مصروف باشد و حال آنکه مادر را می بینیم که برای نجات فرزند خویش، خود را بآب و آتش میاندازد. بنابراین تأثیر نفس بواسطه عشق و علاقه ایست که میان نفس و بدن وجود دارد اعم از آنکه بدن متعلق بصاحب نفس یا غیر او باشد .

همینکه علاقه تحقق یابد تأثیر و تأثر صورت وقوع میپذیرد منتهی چون هر نفس ببدن خاص خود بیشتر علاقه دارد، تأثیر هر نفس در بدن خویش بیشتر است . نمودار تأثیر نفس در بدن غیر، چشم زخم است. چشم زخم از آن حاصل میشود که انسان یا حیوانی بچشم، خوش می آید و بیننده از آن متعجب میگردد. هرگاه شخص بیننده دارای نفسی ناپاک و حسود باشد، هلاک و نابودی او را ازو هم میگذراند و همین توهم در جسم مرئی، مؤثر میافتد و آنرا نابود میکند اینست که پیغمبر اکرم فرمود: «چشم زخم ممکن است آدمی را در گور جای دهد و شتر را بدرون دیگ ببرد» . و باز فرمود: «چشم زخم حق است» .

حال که معلوم شد نفس انسانی در بدن خود و در بدن دیگری ذی اثر است بعید نیست که نفوس قویه بتوانند در هیولای عالم تأثیر کنند و حرارت و برودت و حرکت و تغییرات دیگری در مواد جهان حادث سازند و چنانکه میدانیم حرارت و برودت و حرکت، منشأ آثار جوی و آثار گوناگون دیگری در این جهان است اما این چنین قدرت، بندرت برای نفوس تحقق میپذیرد و صاحبان چنین نفوس پیغمبرانند و تصرفات ایشان، معجزه و کرامت، نامیده میشود زیرا دیگران از انجام چنین تصرفات، عاجزند.

دومین طبقه معجزات و کرامات مخصوص بقره نظریست. ممکنست نفس آدمی بحدی صافی شود که بدون تعلم، علوم از عقل فعال بنفس وی افاضه شود. دلیل آن اینست که بالمشاهده می بینیم نفوس مردم نسبت بقبول علم گوناگونست. برخی از مردم بسیاری از مطالب را خود کشف می کنند و محتاج بمعلم نیستند، عده ای هم دیر تعلیم می گیرند و گروهی قدرت یادگیریشان زیاد است.

هر گاه بمطالب علمی امروزی بنگریم، می بینیم هر مطلبی را فردی خاص بدون یاری معلم کشف کرده است و شك نیست که اولین کسی که يك مطلب علمی را کشف کرده خود نسبت بآن مطلب، بدون معلم بوده است. بعلاوه هر صاحب نظری در می یابد که بسیاری از مطالب را خود استنباط کرده و استادی نداشته است باین طریق که گاهی بمحض حضور نتیجه در ذهن، حداوسط هم در نفس حاضر می گردد و چنانست که گوئی حداوسط در جوهر نفس وجود دارد و گاهی هم بمحض حضور حداوسط بذهن، خود ذهن، نتایجی را از آن استنباط میکند. مثلاً شخصی سقوط سنگ را بطرف زمین می بیند فوراً متوجه میشود که باید میان دو جهت بالا و زیر اختلاف باشد و باید اختلاف دو جهت از نزدیکی و دوری نسبت بجسمی ناشی بوده و اختلاف بر حسب محیط و مرکز باشد. در نتیجه پی میبرد که باید آسمانی وجود داشته باشد و بر اجسام این جهان احاطه کند.

همچنین چون حدوث حرکتی بیند، داند که ناشی از سببی است و بالاخره

حرکات مستقیم، بحر کت دوری منتهی میشود و چون حرکت دوری و اعاده اوضاع بالطبع نتواند بود، میبایست تغییر وضع متحرکی که حرکت دوری دارد از نفس منبعث باشد و نفس بعقل احتیاج دارد.

چون اطلاع بر اینگونه حقایق بدون سابقه تعلیم ممکن است بنابراین نمیتوان وجود کسانی را منکر شد که در مدارج کمال، چنان ارتقایابند که همه حقایق را بدون استفاده از معلم، مستقیماً از عقل فعال در زمانی اندک دریابند و این مزیت معجزه و کرامت است و بنی یا ولی، اختصاص دارد.

سومین طبقه معجزات و کرامات، مربوط بقوه متخیله است. ممکن است نفس قوی باشد و بعالم غیب اتصال یابد و صورتهای منتقش در لوح محفوظ را فرا گیرد و قوه متخیله در مقام محاكاة آن صورتهای که از جواهر روحانی اخذ شده است بر آید. در این حالت صورتهای خیالی، بسیار زیبا بچشم میآید و گاهی بصورت سخنی زیبا و منظوم بگوش میرسد زیرا صورتهای خیالی در حس مشترك جایگزین میشود و چنانکه گفتیم محسوس واقعی ما محسوس حس مشترك است. بنابراین صورتهای واقعی از راه متخیله ممکن است بحس مشترك وارد گردد و با هیئتی زیبا رؤیت شود یا بصورت سخنی آراسته و نغز بگوش آید. لکن این چنین حالت مخصوص انبیاست. صورت زیبائی که بچشم پیغمبر میآید فرشته حامل وحی است و آوازه ها و سخنان زیبائی که میشنود، وحی آسمانیست. خلاصه هر گاه پیغمبری دارای طبقات سه گانه معجزات باشد پیغمبر افضل است^۱.

۱- غزالی در تهافت الفلاسفه، سخت بر این عقیده تاخته است و در این باب سخن مفصل و مسبوط دارد که با ایجازی تمام بآن اشاره میکنیم: غزالی معتقد است که اشیاء در واقع نسبت بیکدیگر علت و معلول نیستند و بایکدیگر تقارن دارند منتهی چون ما آنها را همیشه مقارن دیده ایم آنها را نسبت بیکدیگر، علت و معلول میپنداریم بعلاوه نسبت بیرخی از آنها هم، مشیت الهی چنان قرار گرفته که پیوسته با هم همراه باشند مگر آنکه اراده حق بنحو دیگری اقتضا کند و در چنین حالتی، تقارنات از میان میرود و ممکن است پدیده ای با حادثه ای که ما آنرا سبب پدیده نمیپنداشتیم مقارن گردد. البته چنین وضع در موقع ضرورت پیش می آید و یکی از موارد ضرورت، موردیست که

پیغمبران از جهت معجزات متفاوتند. بعضی هر سه طبقه معجزه را دارند و برخی را دو نوع یا یک نوع معجزه بیش نیست. بعضی هم از هر سه نوع، کم و بیش بهره‌مند میباشند. عده‌ای هم فقط از راه رؤیا و وحی الهی را درمییابند. این بود انواع معجزات و درجات انبیا که بر حسب مراتب قربشان نسبت بذات حق و فرشتگان متفاوت است.

بحث دهم - ضرورت بعثت پیغمبران

ظهور پیغمبر، برای جهان، ضرورت عقلی دارد و خداوند جهان را از وجود پیغمبران عاطل نگذاشته است.

جهانیان محتاج بقانونی هستند که متبّع همه باشد و همگان از آن پیروی کنند و از روی آن میان خود، بعدل و داد حکم دهند. هر گاه چنین قانونی نباشد، مردم بکشتار یکدیگر دست میزنند و کار جهان بنا بودی میکشد. پس همچنانکه نظام عالم بریزش باران نیازمند است و خداوند از فرستادن باران و ایجاد سماء مدد را در ریغ نفرموده، عنایت الهی مقتضی است که نظام جهان را در هدایت نیز برقرار دارد و کسانی را بفرستد که طریق صلاح دنیا و آخرت را بآفریدگان بشناسانند چه اگر مردم راه حق را نشناسند و به نیکی هدایت نشوند، بجانب خیر نمیروند. از جانب دیگر اگر مردم یکان یکان مکلف بشناختن مصالح باشند از شغل خود باز میمانند و نظام جهان مختل میگردد. چون می بینیم که خیر و نیکی و سعادت، مطبوع است و مردم در پی آنند معلوم میشود که نظام هدایت، در جهان موجود است و از نظام موجود، بوجود سبب نظام پی میبریم سبب نظام، خلیفه خداست که مردم را بمصالح دنیا و آخرت راهبری میکند. خلفای حق، پیغمبرانند که ارشاد امم بر

اثبات نبوت نبی با معجزه لازم باشد. بطور کلی جریان عادت الهی امری الزامی نیست و خرق عادت محال نمی باشد و اظهار خوارق عادات تنها بسته به مشیت الهی است جل جلاله.

بنابر این، معجزات انبیا به سه طبقه‌ای که فلاسفه میگویند محدود نیست چه، خداوند بر هر چیزی توانا است و هر چه بخواهد بدست هر کس که اراده عالیه اش تعلق گیرد، واقع میسازد.

عهده آنهاست و خداوند از باب لطف و عنایت، آفرینش را با هدایت، کامل فرموده است چنانکه خود در قرآن فرماید: «والذی قدر فهدی» و باز فرماید: «الذی اعطی کل شیئی خلقه ثم هدی»

بنابر مراتب مذکور، فرشته، واسطه میان حق و پیغمبران است و پیغمبران میان فرشتگان و علما، واسطه اند و علما، میان پیامبران و مردم عوام، میانجی هستند. علما و پیغمبران بملائکه و ملائکه بخدا نزدیکند و درجات ملائکه و انبیا و علما، بر حسب قربشان بذات حق، متفاوت است.



غزالی کتاب مقاصد الفلاسفه را چنین پایان میدهد: « کتاب مقاصد الفلاسفه پایان رسید و تنها مقصود ما، آن بود که مقاصد فیلسوفان را بیان کنیم و بی آنکه میان غث و سمین تمیز بگذاریم و حق را از باطل جدا گردانیم، صرفاً علوم منطقی و الهی و طبیعی را چنانکه فلاسفه بیان داشته اند، نقل کنیم از این پس بکتاب تهافت الفلاسفه شروع خواهیم کرد و در آن کتاب آراء باطله را با دلائل، مردود خواهیم ساخت، والله الموفق لدرك الحق بمنه و حوله والحمد لله حمد الشاکرین والصلوة والسلام علی سید المرسلین محمد و آله اجمعین آمین.»

Call No. _____

Loc. No. _____

Date _____

CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

فهرست مطالب

صفحه

۲

۵

مقدمه مترجم

دیباجه مؤلف

بخش اول = منطق

از صفحه ۷ تا ۷۲

۱۳-۹

مقدمه بخش منطق :

تصور و تصدیق، ص ۹ . فایده منطق ۱۰ . ترتیب ابواب

منطق ۱۲

۱۷-۱۴

فن نخست - الفاظ :

اقسام دلالت، ص ۱۴ . مفرد و مرکب ۱۴ . اسم و فعل و

حرف ۱۵ . کلی و جزئی ۱۶ . مراتب لفظ ۱۶

۲۳-۱۸

فن دوم - معانی کلی و اقسام آن :

ذاتی و عرضی، ص ۱۸ . تقسیم عرض ۲۰ . تقسیم ذاتی ۲۱

حد و رسم ۲۱ . شرایط حد ۲۳ . کلیات خمس ۲۳

۳۴-۲۴

فن سوم - قضایا و اقسام آن :

تعریف قضیه، ص ۲۴ . تقسیم اول قضایا ۲۵ . تقسیم دوم

قضایا ۲۷ . تقسیم سوم قضایا ۲۸ . تقسیم چهارم قضایا ۳۰ . نقیض

قضیه ۳۱ . عکس قضیه ۳۳ .

۳۵-۶۵

فن چهارم - ترکیب قضایا :

رکن اول: صورت قضایا - اقسام حجت باجمال، ص ۳۵
تعریف قیاس ۳۵. اقسام صوری قیاس ۳۶. اجزاء قیاس اقترانی ۳۶.
اشکال قیاس اقترانی ۳۷. قیاس استثنائی ۴۶. قیاس خلف و
استقراء و تمثیل و قیاس مرکب ۴۸. رکن دوم: ماده قیاس -
اقسام مادی قیاس یا صناعات ۵۵. انواع مقدمات قیاس ۵۶. موارد
استعمال مقدمات سیزده گانه ۶۱. گفتار نهائی در باب قیاس ۶۳

۶۶-۷۲

فن پنجم - اواحق قیاس و برهان :

مطالب علمی، ص ۶۶. اقسام برهان ۶۷. اموری که مدار
علم است ۶۸. شروط مقدمات برهان ۷۱.

بخش دوم = علم الهی

از صفحه ۷۳ تا ۱۷۳

۷۵-۷۸

پیش گفتار :

تقسیم علوم، ص ۷۵. موضوعات علوم ۷۸.

۷۹-۱۱۴

گفتار اول - اقسام و احکام و عوارض ذاتی وجود:

جوهر و عرض، ص ۷۹ - تقسیم اول وجود ۷۹. نظرات
حکما در باره حقیقت جسم ۸۰. دلائل بطلان جزء لا یتجزی یا جوهر
فرد ۸۱. دلائل بطلان عدم ترکیب جسم ۸۴. نظریه ترکیب جسم از
هیولای و صورت ۸۵. ملازمه هیولای و صورت ۸۷. صورت نوعی ۸۹.
اقسام عرض ۹۰. اقسام کمیت و کیفیت و اثبات عرض بودن اعراض
نه گانه ۹۲. تشکیک وجود ۹۵ - کلی و جزئی ۹۷ - احکام چهار گانه
کلی و جزئی ۹۷. تشخیص جنس و نوع ۱۰۰. واحد و کثیر و
اقسام تقابل ۱۰۱. واحد و کثیر ۱۰۱. اقسام تقابل یا خلاف ۱۰۲.
متقدم و متاخر ۱۰۳. علت و معلول ۱۰۴. متناهی و غیر
متناهی ۱۰۷. برهان محال بودن تناهی اجسام و ابعاد ۱۰۸.
برهان محال بودن عدم تناهی سلسله علت و معلول ۱۰۹. موجود
بالقوه و وجود بالفعل ۱۰۹. واجب و ممکن ۱۱۱.

۱۲۴-۱۱۵

گفتار دوم - وجوب وجود و لوازم آن :

وجوب وجود، امر عرضی نیست، ص ۱۱۵ ، واجب الوجود ،
جسم نیست ۱۱۶ . واجب الوجود حال و محل نیست ۱۱۶ . وجود
واجب الوجود عین ماهیت اوست ۱۱۶ . وجود واجب الوجود بهستی
غیر بنحو دوری تعاق ندارد ۱۱۷ . واجب الوجود با غیر علاقه
تضایفی ندارد ۱۱۷ . تعدد واجب الوجود بالذات محال است ۱۱۸
واجب الوجود در اصفی زائد بر ذات نیست ۱۱۹ ، در ذات واجب الوجود
تغییر راه ندارد ۱۲۰ . از واحد جز واحد صادر نتواند شد ۱۲۰
بر واجب الوجود عنوان جوهر اطلاق نمیگردد ۱۲۱ . هستی ما
سوی ذات واجب بشرتیب صادر از ذات واجب است ۱۲۲ .

۱۴۶-۱۲۵

گفتار سوم - صفات واجب :

مقدمه، ص ۱۲۵ . حیات واجب الوجود ۱۲۶ . علم واجب
بذات خود ۱۲۷ . علم واجب بهمة اجناس و انواع ۱۲۸ . چگونگی
علم واجب باشیاء متکثره ۱۲۸ . علم حق بهمة حوادث ممکنه
۱۳۱ . کلی بودن علم واجب تعالی ۱۳۲ . اراده ذات واجب تعالی
۱۳۳ . قدرت واجب ۱۳۶ . حکمت واجب تعالی ۱۳۷ . جوهر و بخشش
الهی ۱۳۸ . ابتهاج ذات حق بجمال خویش ۱۳۹ . خاتمه گفتار
در باره صفات واجب تعالی ۱۴۴ .

۱۶۶-۱۴۷

گفتار چهارم - افعال حق یا اقسام موجودات :

تقسیمات سه گانه موجود، ۱۴۷ ، ص اجسام سفلی یا اجسامی
که در مقهر فلک قهرند ۱۴۸ ، ملازمه ترکیب با حرکت
مستقیم ۱۴۹ . ضرورت احاطه محددا لجهات ۱۵۰ . تحقیق راجع
بمفهوم زمان ۱۵۱ . میل و طبع ۱۵۲ . منقسم بودن حرکت اجسام
قابل ترکیب ۱۵۳ . دوام حرکت فلک ۱۵۴ . خلاصه ۱۵۵ . اجسام
سماوی ۱۵۵ . آسمان متحرك بالا اراده است و حرکت آن نفسانی
است ۱۵۵ . محرك آسمان، نفس است ۱۵۷ . افلاك در حرکات خود
غرضی شریف دارند ۱۵۸ . عقول مجرد بنفوس فلکی فیض
میرسانند ۱۶۱ . افلاك مختلف الطبعند ۱۶۳ . اجسام سماوی نسبت
بیکدیگر علت و معلول نیستند ۱۶۴ . عقول مجرد متعددند ۱۶۵ .

۱۷۳-۱۶۷

گفتار پنجم - کیفیت صدور موجودات از واجب الوجود :

بخش سوم - حکمت طبیعی

از صفحه ۱۷۵ تا ۲۳۷

۱۷۸-۱۷۷

مقدمه :

۱۸۷-۱۷۹

گفتار اول - امور عامه یا مباحث عمومی راجع باجسام :

فصل اول : حرکت - تعریف حرکت، ص ۱۷۹. اقسام حرکت ۱۷۹. فصل دوم : مکان ۱۸۲، ابطال نظر آنکه مکان را بعد می‌پندارند ۱۸۳. دلایل بطلان وجود خلاء ۱۸۵

۱۹۷-۱۸۸

گفتار دوم - اجسام بسیطه :

وجود طبایع چهارگانه در عناصر، ص ۱۸۹ - عرضیت طبایع چهارگانه ۱۹۰ - قابلیت استحاله عناصر ۱۹۱ - بطلان جسمیت نور ۱۹۲ - قابلیت تغییر مقداری عناصر ۱۹۳ - انقلاب عناصر بیکدیگر ۱۹۴ - تاثیر عناصر از اجسام سماوی ۱۹۵ - وقوع عناصر در وسط افلاک ۱۹۶.

۲۰۴-۱۹۸

گفتار سوم - مزاج و مرکبات :

حقیقت مزاج، ص ۱۹۸ - کرات چهارگانه عناصر ۱۹۹ - موجودات متکون از بخار ۱۹۹ - موجودات متکون از دخان ۲۰۲ - معادن ۲۰۳.

۲۲۲-۲۰۵

گفتار چهارم - نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی :

نفس نباتی، ص ۲۰۵ - نفس حیوانی ۲۰۶ - ادراکات ظاهری ۲۰۷ - حواس باطنی ۲۱۱ - نفس انسانی ۲۱۲ - علائم و براهین جسمانی نبودن ادراکات عقلی ۲۱۵ - برهان بقای نفس ۲۲۰ - بطلان تناسخ ۲۲۲.

۲۳۷-۲۲۳

گفتار پنجم - افاضات عقل فعال بر نفس انسانی :

دلائل نفس بر وجود عقل فعال، ص ۲۲۳ - کیفیت فیضان علوم از عقل بنفس، ۲۲۴ - طریقه سعادت نفس ۲۲۴ - موجبات شقا و بدبختی ۲۲۶ - سبب رؤیای صادقه ۲۲۷ - سبب رؤیای کاذبه ۲۲۹ - چگونگی معرفت غیب در بیداری ۲۳۰ - دیدار صورتهای بی اصل در بیداری ۲۳۱ - اصول معجزات و کرامات ۲۳۲ - ضرورت بعثت پیغمبران ۲۳۶.

چند اثر که از مترجم تحت طبع است

- ۱- تحقیق در اعلام قرآن مجید
- ۲- حکمت اشراق (دومین کتاب از مجموعه خود آموزها - رشته فلسفه)
- ۳- ترجمه و تکمیل مفاتیح العلوم خوارزمی

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

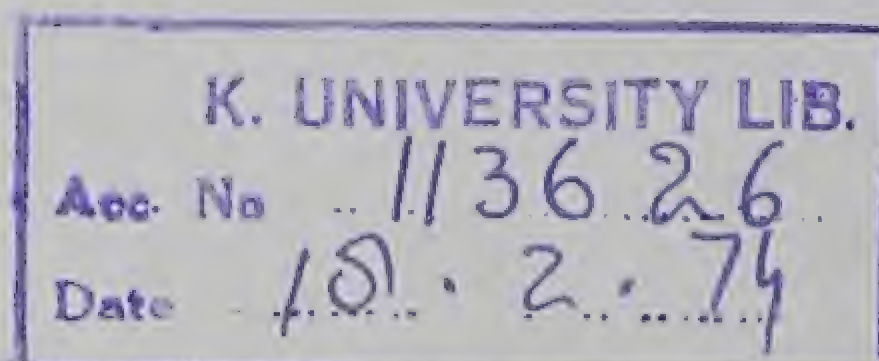
**CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR**

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

25.2.11
M.S.C.

از خوانندگان متمنی است اغلاط فاحش ذیل را که مخمل معنی است قبل از مطالعة کتاب اصلاح فرمایند. جز اینها چند غلط جزئی دیگر نیز در چاپ کتاب راه یافته که ذوق سلیم، صحیح آنرا درخواهد یافت.

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۱۱	۱۲	غیر آن	خسران
۲۰	۱۳	عرض	عرضی
۳۸	۸	لزوم و	لزوم
۳۸	۱۹	جزء	جزئی
۳۹	۱۴	وهر	وهیچ
۴۲	۷	درهر	درهر دو
۴۷	۱۷	وههچنین	است، همچنانکه
۴۹	۲۱	افاده	افاده
۷۶	۵	عملی	علمی
۹۲	۳	ان یفعل	ان ینفعل
۹۳	۵	قسمت طبیعیات	گفتار چهارم
۱۱۴	۲	وجود	موجود
۱۸۳	۴	یامکان	بامکان
۱۹۰	۸	طبعی	طبیعی
۲۱۲	۸	صور معانی	صور و معانی
۲۱۸	۱۹	علم کلی	علم، بکلی
۲۲۲	۶	نفسی را	نفسی



J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above.
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is
kept beyond that day.

هر روز ، داد پیشنهادی و ماده‌ای ؛
یکروز خواند در غم آن شهر ، قطعه‌ای ؛
روزی ، هزار بار مدادش بمیزخورد ؛
آواز داشت گفته او ، همچو نغمه‌ای ؛

* * *

کم کم ، اهالی محل ، از نطقهای او ،
کردند باور اینکه وکیل طبیعی است ؛
و ندر دل وکیل هم آمد گهی که او ،
گاهی ز خاطرات همان شهر ، تازه کرد ،
امیدوار شد که در آینده هم ، وکیل ،

* * *

ناگه ، دری بتخته و دستی بدسته خورد ؛
شد موج خیز حادثه ، هر گوشه‌ای ز شهر ؛
مانا ، پرید فرهای از سر وکیل ؛
جان داد زیر پای خلاق ، وکیل خلق ؛
او با دل دریده ، نهان شد بزیر خاک ؛

* * *

ای آنکه پشت خویش بمردم نموده‌ای ؛
مردم ، در انتظار همان روز فرصتند ؛
چاقو کشند مردم این شهر چاق کش ؛
ایزد ! چه پندهاست ، درین داستان نو ،

اظهار کرد هرروز ، از خود عقیده‌ای .
روز دگر ، ز درد ولایت ، قصیده‌ای .
روزی سه چارکس را هم ، زد کشیده‌ای .
آهنگ داشت ، خوانده‌وی ، چون نشیده‌ای .

کز رنجهای ایشان ، بودی چکیده‌ای ،
همشهری مبارز محنت کشیده‌ای !
دارد بتن ز شهر موگل ، تنیده‌ای !
یادنیای در دل خاک آرمیده‌ای !
زان شهر نیست ، جز خود او ، آفریده‌ای .

* * *

گفتند : شد سیاهی و آمد سپیده‌ای .
برداشت خیز ، رو بهدف ، هر خزیده‌ای .
بنواخت کارد بر دل او ، «ورپریده» ای .
چون مرغ تیر خورده در خون طپیده‌ای .
آمد بجاش ، بیخبر نو چمیده‌ای !^۱

* * *

گیرم که چند روز ، بعزت رسیده‌ای ،
روزی نو و ز شامگه نو دمیده‌ای !
کردند سفره ، هر شکم خوش چریده‌ای !
از بهر هر ز دولت و شهرت چخیده‌ای^۲
تهران - خردادماه ۱۳۳۵

- ۴۱ -

هر سال . . .

هر سال که موسم بهار آید ،
من آن بُزکم که هر زمستانم ،
چون فصل خزان ، همیشه در چشمم ،
زندان من است هر زمستانی ؛

در کالبدم ، توان کار آید .
گویند : نمیر ، تا بهار آید ،^۳
مانند شبی دراز و تار آید .
کزوی ، تن و جان من ، نزار آید .

۱- چمیدن = خرامیدن ۲- چخیدن و چغیدن = دم زدن و کوشیدن و برجستن
۳- مثلی است سایر : «بُزك نمیر! بهار میاد»

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above.
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is
kept beyond that day.